Please
handle this volume
with care.

The University of Connecticut
Libraries, Storrs

100
G743c
238981

BOOK 100.G743C c.1
GOURJU # COURS DE PHILOSOPHIE
ELEMENTAIREE

3 9153 00059488 9

Date Due

COURS

DE

PHILOSOPHIE

ÉLÉMENTAIRE

100
G743c

COURS

DE

PHILOSOPHIE

ÉLÉMENTAIRE

PAR

M. CLÉMENT GOURJU

ancien élève de M. Noirot

ancien professeur de philosophie dans les colléges et lycées de Roanne, Bourg, Moulins et Rennes.

QUATRIÈME ÉDITION, REVUE ET SIMPLIFIÉE.

Domine, noverim te, noverim me.
S. AUGUSTIN.

PARIS
JACQUES LECOFFRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 90

LYON
ANCIENNE MAISON PÉRISSE FRÈRES
47, rue Mercière et rue Centrale, 34.

OCTOBRE 1865

100
G 743c

A MGR DARBOY

Archevêque de Paris.

Hommage de mes anciens et inaltérables sentiments de déférence, de gratitude et de tendre respect.

4/29/60
2 12
Franklin
238981

PRÉFACE DE LA QUATRIÈME ÉDITION

Pénétré de plus en plus de la pensée qu'un cours de philosophie *élémentaire* doit être modeste jusque dans son aspect, j'ai fait descendre spontanément ce livre du rang d'in-8° au rang de grand in-18. Pour aider à cette transformation, j'ai réduit le texte toutes les fois que j'ai pu le faire sans inconvénient. Ces suppressions m'ont permis d'ailleurs de faire quelques additions utiles. Enfin, dans l'intérêt de la pensée et du style, j'ai beaucoup corrigé, modifié, et l'ouvrage, si je ne me trompe, malgré des imperfections encore trop nombreuses, a gagné quelque valeur à tous ces remaniements.

J'ai fait de nouveaux efforts pour être simple, pour être clair, pour éviter les singularités, les subtilités, la langue technique, souvent si rebutante, de la métaphysique, enfin pour être vraiment et toujours *élémentaire*. J'ai sacrifié plusieurs fois mes idées personnelles, et n'ai gardé que celles qui pouvaient cadrer sans effort avec les idées généralement reçues. La définition de la philosophie, le tableau de la psychologie, la distinction du témoignage et de l'autorité,

celle de l'authentique et du notoire, celle des deux espèces d'objections, l'explication de l'analyse et de la synthèse, celle de la définition, quelques classifications telles que celle des principes et celle des altérations de la conscience, le tableau de l'histoire de la philosophie, l'emploi des questionnaires avec des numéros de correspondance qui les rendent très commodes, voilà à peu près tout ce qui m'appartient.

En somme, c'est une introduction à la philosophie que je présente bien plus qu'une philosophie, introduction cependant où on doit trouver des réponses satisfaisantes aux questions les plus utiles. Je m'estimerais heureux si ceux qui liront cet ouvrage en retiraient quelques idées justes, s'ils y trouvaient un secours efficace pour se former à l'art difficile de penser, et surtout s'ils demeuraient convaincus que la réflexion dégénère quand elle devient une cause de doute ou une source d'idées bizarres, tandis qu'elle atteint son idéal si elle parvient à être LA SECONDE FORME ET LA PERFECTION DU BON SENS.

Dans la préface de la troisième édition, j'avais développé, non sans importance peut-être, quelques vues sur la parfaite entente de la vraie philosophie et des croyances chrétiennes. Il m'a paru que ces longues explications n'étaient plus en rapport avec le volume réduit, et je les ai retranchées. Je dirai seulement quelques mots sur ce point, que j'ai toujours regardé comme capital dans l'enseignement de la philosophie.

On doit reconnaître, sans doute, la distinction de la philosophie et de la théologie, et, quoi qu'on en ait dit, cette distinction n'est pas d'hier. Mais, comment un philosophe chrétien (et même juif, et même

musulman, s'il est un peu croyant) pourrait-il admettre qu'en parlant de l'âme et de Dieu d'après les lumières de la réflexion et de la raison, il lui soit interdit, au nom de la méthode, de dire un seul mot de ce que la tradition religieuse lui fait connaître sur ces mêmes grands objets? Platon, ce modèle immortel du philosophe, Platon, qui n'avait à son service que des débris souvent informes et travestis de la tradition première, mais qui recueillait ces débris avec respect et qui, dans un magnifique pressentiment, appelait un Dieu fait homme au secours de la philosophie impuissante, Platon aurait trouvé cette interdiction odieuse, et le prétexte de la méthode puéril. Où a-t-on vu, en effet, que les divers ordres de la connaissance doivent mettre le plus grand soin à ne pas se consulter les uns les autres? Où n'a-t-on pas vu le contraire? L'arithmétique n'est-elle pas sans cesse consultée par l'algèbre, la géométrie par la mécanique, la physique par la chimie, l'histoire naturelle par la médecine, la littérature par l'histoire, et toutes les sciences par toutes les sciences? Et la révélation ne devrait jamais l'être par la philosophie? La révélation, qui a inspiré tant de grands philosophes depuis saint Clément d'Alexandrie jusqu'à Leibniz (1); qui a créé la prédication permanente et populaire des plus sublimes enseignements sur Dieu, sur l'âme et sur l'éternité; qui, ferme et inébranlable au milieu des incertitudes philosophiques, se rattache sans interruption au berceau du monde, et dont les preuves, tenant les unes aux autres mieux que les pierres d'un édifice bien cimenté, sont irréfutables de droit et ont toujours été irréfutées de fait?

(1) Elles sont de Leibniz ces deux belles sentences : « La raison est une révélation naturelle; la révélation est une raison surnaturelle. »

Non, faire une telle interdiction, il faut bien le dire, ce n'est pas distinguer, c'est proscrire. Pour ma faible part, si j'ai un souvenir dont je puisse me réjouir à la descente de l'âge, c'est de ne m'être jamais soumis à cette prétendue prescription de la méthode; et j'ajoute, avec reconnaissance, que mes supérieurs universitaires et mes élèves m'ont toujours su gré de ne pas séparer, même par abstraction, les deux beaux titres de philosophe et de chrétien.

Qu'il me soit donc permis de persévérer dans mes vieilles habitudes, et d'user, sans en abuser, du droit d'en appeler de temps en temps de la raison à la foi, de montrer que la certitude de ces deux ordres de vérités est égale; qu'ainsi la vraie philosophie et la vraie religion ont un lien logique aussi bien qu'un lien moral; que ces deux lumières ne se nuisent pas, mais se complètent; que l'esprit et le cœur ne peuvent attendre de leur séparation que trouble et tourment stérile, au lieu de la paix que donne leur profonde et indissoluble harmonie.

CLÉMENT GOURJU.

Dijon, septembre 1865.

QUELQUES CONSEILS PRATIQUES

Nous engageons ceux qui voudront étudier ce livre : 1° à ne pas en lire plus d'un ou deux chapitres par jour; 2° à s'arrêter après chaque alinéa pour s'interroger sur l'idée exposée dans cet alinéa, et à s'assurer qu'ils l'ont bien comprise; 3° à lire le questionnaire, en répondant à chaque question séparément; 4° à ne pas penser que cette étude puisse tenir entièrement lieu de l'enseignement oral, ni des dissertations écrites; 5° enfin à se composer une petite bibliothèque philosophique, dont cet ouvrage serait comme l'introduction.

Cette bibliothèque se composerait avant tout et pourrait se composer uniquement des cinq ouvrages que le conseil de l'université avait indiqués avec une sûreté et une sobriété de choix dignes de tout éloge, savoir : Le *de Officiis* de Cicéron, le *Discours de la méthode* de Descartes, la *Logique* de Port-Royal, le Traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet, celui *de l'Existence de Dieu* de Fé-

nelon. On y joindrait les excellentes *analyses* que M. Bouillier en a faites en un très petit volume. Je crois avec lui que la lecture et l'analyse de ces chefs-d'œuvre peuvent suffire pour faire de bons élèves de philosophie.

Quant aux ouvrages modernes dont on pourrait grossir cette bibliothèque, j'en indique plusieurs dans les notes de différents chapitres ; et il serait facile d'en indiquer encore d'autres : car si notre temps ne manque pas de sophistes, il est loin de manquer de penseurs estimables et de savants interprètes de la raison philosophique et de la raison chrétienne.

COURS

DE

PHILOSOPHIE ÉLÉMENTAIRE

INTRODUCTION

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE

COUP D'ŒIL SUR L'ENSEMBLE DES SCIENCES.

I. — De la science en général.

1. Le mot *phénomène* signifie *ce qui paraît*. On s'en sert pour désigner tout ce qui manifeste de quelque manière à notre intelligence l'existence d'un être.

2. Ainsi, par *phénomènes des corps*, on entend tout ce que nous pouvons connaître dans les corps par quelqu'un de nos sens, comme telle ou telle couleur, telle ou telle température, telle ou telle saveur, etc.

3. Par *phénomènes de l'âme*, on entend tout ce que chaque homme peut apercevoir en lui-même, comme telle ou telle idée, telle ou telle résolution, etc.

4. Les phénomènes sont distincts de la substance des

êtres, en ce que les phénomènes peuvent changer sans que la substance de l'être change.

5. Les *phénomènes* nous font concevoir des lois suivant lesquelles ces phénomènes se produisent ou doivent se produire.

6. Les phénomènes sont passagers, mais les lois sont permanentes.

7. Dieu, ou la cause créatrice, se révèle à nous par un *phénomène* qui lui est propre; savoir, *l'idée de l'infini* placée dans notre intelligence comme un contraste inévitable avec l'idée de tout être fini.

8. C'est de cette cause créatrice que les causes secondes dérivent : c'est elle qui fonde et qui maintient les *lois de l'univers.*

9. Tant que l'intelligence de l'homme s'arrête aux phénomènes qui se succèdent dans l'homme lui-même ou hors de l'homme, elle ne connaît que ce qui est présent et particulier; mais si elle remonte aux lois, elle connaît ce qui est durable, indépendant des temps et des lieux, universel.

10. La connaissance des lois des êtres constitue la SCIENCE.

11. La science universelle serait celle qui consisterait dans la connaissance de toutes les lois de l'univers. Telle est la science divine, dont la science humaine ne peut être qu'une imitation finie.

12. La science, telle qu'il est donné à l'homme de la faire, se décompose en une multitude de sciences particulières; mais ces sciences particulières peuvent se grouper en des *sciences collectives* d'un nombre plus ou moins limité.

13. Ces sciences particulières ou collectives diffèrent entre elles par leurs *objets;* et on entend par objet d'une science les lois dont la connaissance constitue cette science, ou bien encore les êtres régis par ces lois.

II. — Division des sciences en huit branches (1).

1. Les objets des sciences forment deux grandes espèces : la première est celle des objets du monde matériel, la seconde est celle des objets du monde spirituel.

2. A la première de ces espèces appartiennent les corps célestes semés dans l'étendue, les corps placés sur notre globe et dans son intérieur, les plantes et les animaux, enfin l'homme lui-même considéré dans son organisation et dans sa vie animale.

3. A la seconde de ces espèces appartiennent Dieu et l'âme humaine, les langues et les arts, les sociétés passées de tous les temps et de tous les lieux, et les sociétés actuellement existantes.

4. Ce simple aperçu nous fournit une division facile de toutes les sciences en huit branches générales, quatre qui ont pour *objets* les objets du monde matériel, et quatre qui ont pour *objets* les objets du monde spirituel.

5. En effet, si nous considérons l'univers matériel dans son ensemble, nous trouvons que la *quantité*, *l'étendue* et le *mouvement* sont dans tous les temps et dans tous les lieux, et que les sciences qui ont pour objet la quantité, l'étendue et le mouvement se rapportent à l'univers entier et sont la base de toutes les autres sciences du monde matériel.

6. Les sciences qui ont pour objet la quantité, l'étendue et le mouvement sont appelées les *sciences mathématiques*.

(1) Les explications de ce paragraphe et du suivant sont empruntées, pour le fond, à la *Classification des Connaissances humaines* d'Ampère, qui est, malgré les critiques auxquelles elle peut donner lieu, la plus importante et la plus belle tentative de ce genre qui ait jamais été faite. J'y ai toutefois apporté plusieurs modifications destinées à rendre le tableau des sciences plus complet, plus simple et plus clair.

7. En nous bornant à notre globe, tous les corps qui sont à sa surface et dans son intérieur, leurs propriétés générales et les causes à l'action desquelles ils sont soumis, sont l'objet d'une nouvelle série de sciences.

8. Ces sciences sont appellées *sciences physiques*.

9. Les plantes et les animaux, c'est-à-dire les êtres doués de vie, qui naissent, croissent, se propagent et meurent, leurs propriétés et leur organisation sont l'objet d'une nouvelle série de sciences.

10. Ces sciences sont appelées *sciences naturelles*.

11. Enfin, l'homme lui-même, considéré dans son corps, son organisation, les perturbations auxquelles cette organisation est sujette, les causes qui l'altèrent et celles qui peuvent y ramener l'ordre et la vigueur, forment l'objet d'une quatrième série de sciences.

12. Ces sciences sont appelées *sciences médicales*.

13. Les sciences mathématiques, les sciences physiques, les sciences naturelles et les sciences médicales sont appelées d'une dénomination commune *sciences cosmologiques*.

14. Considérons maintenant les sciences qui se rapportent aux objets du monde spirituel.

Notre âme, dont nous apercevons les phénomènes en nous-mêmes, et Dieu que nous connaissons par l'*idée de l'infini*, leurs propriétés essentielles, c'est-à-dire les facultés de l'âme et les attributs de Dieu, l'action de la cause première sur le monde en général et sur l'homme en particulier, forment l'objet d'une première série de sciences.

15. Ces sciences sont appelées *sciences philosophiques et théologiques* (1).

16. Le langage et les beaux-arts, tels que la peinture,

(1) La différence entre ces deux dénominations sera expliquée plus loin. (Voir chap. I.)

l'architecture, par lesquels l'homme exprime sa vie intérieure et l'idée de l'infini qui est le fond de son intelligence, sont l'objet d'une deuxième série de sciences.

17. Ces sciences peuvent être appelées *sciences dialegmatiques* (1).

18. Les différents peuples qui ont existé sur la surface du globe, et les évènements qui s'y sont accomplis, rapportés à leurs causes, aux mœurs, aux institutions, aux croyances religieuses, aux idées de chaque époque, à l'influence et à la direction des grands hommes, sont l'objet d'une troisième série de sciences.

19. Ces sciences sont appelées *sciences historiques*.

20. Les sociétés actuellement existantes, les causes qui doivent influer sur leur durée, sur leurs progrès, améliorer leur position physique et morale, forment l'objet d'une quatrième série de sciences.

21. Ces sciences sont appelées *sciences sociales* (2).

22. Les sciences philosophiques, les sciences dialegmatiques, les sciences historiques, les sciences politiques sont appelées d'une dénomination commune, *sciences noologiques*.

III. — Subdivision de ces huit branches.

1. L'objet général de chacune de ces huit branches de sciences peut se subdiviser en quatre objets particuliers, et par suite chaque branche de sciences peut se subdiviser en quatre sciences dites *du premier ordre*.

(1) Cette dénomination, proposée par Ampère, n'a pas passé dans l'usage; nous l'employons ici à défaut d'autre.

(2) Le nom de *sciences politiques*, proposé par Ampère, sort trop de l'usage commun, puisqu'il s'applique à la jurisprudence, à l'art militaire et à l'économie sociale aussi bien qu'à la politique proprement dite.

2. Les quatre objets des *sciences mathématiques* sont : 1° la quantité, 2° l'étendue, 3° le mouvement, 4° la quantité, l'étendue et le mouvement considéré dans les régions célestes, dans les révolutions des astres.

Par suite, les quatre sciences du premier ordre renfermées dans la branche des sciences mathématiques sont : 1° la science des quantités (arithmologie), 2° la géométrie, 3° la mécanique, 4° l'astronomie.

3. Les quatre objets des *sciences physiques* sont : 1° les propriétés des corps, leurs éléments, les causes ou agents naturels auxquels ils sont soumis; 2° leur utilité pour l'homme; 3° la composition du globe; 4° l'utilité pour l'homme des matériaux qu'il contient.

Par suite, les quatre sciences du premier ordre renfermées dans la branche des sciences physiques sont : 1° la physique et la chimie, 2° la science de l'industrie, 3° la géologie, 4° la science des mines (orychtotechnie).

4. Les quatre objets des *sciences naturelles* sont : 1° les plantes, 2° leur utilité pour l'homme, 3° les animaux, 4° leur utilité pour l'homme.

Par suite, les quatre sciences du premier ordre renfermées dans la branche des sciences naturelles sont : 1° la botanique, 2° l'agriculture, 3° la zoologie, 4° la science de l'éducation des animaux et du perfectionnement des races (zootechnie).

5. Les quatre objets des *sciences médicales* sont : 1° toute la nature dans ses rapports avec la santé de l'homme, 2° les moyens de conserver la santé, 3° les causes des maladies, 4° les moyens de les guérir.

Par suite, les quatre sciences du premier ordre renfermées dans la branche des sciences médicales sont : 1° la physique médicale, 2° l'hygiène, 3° la nosologie, 4° la médecine pratique.

6. Les quatre objets des *sciences philosophiques et théologiques* sont : 1° l'âme, 2° Dieu, 3° les fondements historiques de la révélation, 4° les enseignements de la révélation.

Par suite, les quatre sciences du premier ordre renfermées dans la branche des sciences philosophiques et théologiques sont : 1° la psychologie, 2° la théodicée, 3° la science historique et critique de la révélation (1), 4° la théologie dogmatique.

7. Les quatre objets des *sciences dialegmatiques* sont : 1° le mécanisme des langues, 2° l'expression de la pensée par les langues, 3° les beaux-arts, 4° l'art par excellence ou l'éducation.

Par suite, les quatre sciences du premier ordre renfermées dans les sciences dialegmatiques sont : 1° la grammaire, 2° la littérature, 3° l'esthétique, 4° la science de l'éducation (pédagogie).

8. Les quatre objets des *sciences historiques* sont : 1° les pays habités par les peuples, 2° les monuments des faits passés, 3° les faits proprement dits ou guerres, traités et institutions, 4° les religions.

Par suite, les quatre sciences du premier ordre renfermées dans la branche des sciences historiques sont : 1° la géographie politique, 2° l'archéologie, 3° l'histoire proprement dite, 4° la science des religions (hiérologie).

9. Les quatre objets des *sciences politiques* sont : 1° les institutions et les lois, 2° les forces publiques ou militaires, 3° les richesses publiques, 4° le gouvernement, ou la direction de la société.

(1) Ce qu'on nomme en théologie *tractatus de vera religione*. Dans ce numéro, je me suis très sensiblement écarté d'Ampère ; on a droit de s'étonner qu'un catholique aussi fervent et aussi convaincu ait oublié la théologie dans son tableau des connaissances humaines, ou qu'un si sage penseur n'ait pas fait l'indispensable distinction de la théologie et de la philosophie.

Par suite, les quatre sciences du premier ordre renfermées dans la branche des sciences politiques sont : 1° la législation et la jurisprudence, 2° la science militaire, 3° l'économie politique, 4° la science du gouvernement et de l'administration.

10. Résumons dans un seul tableau toutes les explications précédentes.

			SCIENCES DU PREMIER ORDRE (divisibles en sciences du 2e, du 3e, etc.).
SCIENCES.	Cosmologiques.	Mathématiques.	1 Arithmologie.
			2 Géométrie.
			3 Mécanique.
			4 Astronomie.
		Physiques. . . .	5 Physique et chimie.
			6 Science de l'industrie.
			7 Géologie.
			8 Science des mines.
		Naturelles. . . .	9 Botanique.
			10 Agriculture.
			11 Zoologie.
			12 Zootechnie.
		Médicales. . . .	13 Physique médicale.
			14 Hygiène.
			15 Nosologie.
			16 Médecine pratique.
	Noologiques.	Philosophiques et théologiques	17 Psychologie.
			18 Théodicée.
			19 Théologie critique.
			20 Théologie dogmatique.
		Dialegmatiques.	21 Grammaire.
			22 Littérature.
			23 Esthétique.
			24 Pédagogie.
		Historiques. . .	25 Géographie politique.
			26 Archéologie.
			27 Histoire.
			28 Hiérologie.
		Sociales.	29 Législation et jurisprudence.
			30 Science militaire.
			31 Economie politique.
			32 Politique proprement dite.

11. Chaque science du premier ordre peut se subdiviser en

sciences du deuxième et du troisième ordre; mais ce détail nous a paru inutile ici; d'ailleurs cette subdivision, telle qu'elle a été faite par l'auteur de la *Classification des Sciences*, n'est pas en tous points aussi satisfaisante que les divisions indiquées ci-dessus.

12. Bien que ce tableau des sciences, esquissé d'après un grand savant qui était aussi un grand philosophe, soit fondé sur des caractères qui ne sont pas arbitraires, nous ne le donnons que comme une œuvre artificielle. Cela ne l'empêche pas d'avoir son utilité. L'arrangement d'une bibliothèque, celui d'un musée, qui ne sont aussi que des œuvres artificielles, contestables et sujettes à remaniements, valent mieux cependant que le pêle-mêle et le désordre; car l'ordre, même artificiel, est toujours bon quand il aide à se rendre compte d'un ensemble et à comprendre les rapports des parties. Et nous croyons qu'en lisant avec soin nos explications et le tableau qui les résume, on ne sera pas sans embrasser d'une vue assez satisfaisante l'immense variété des connaissances humaines.

QUESTIONNAIRE

De la science en général.

1. Quel est le sens du mot *phénomène?*
2. Qu'entend-on par *phénomènes des corps?*
3. Par *phénomènes de l'âme?*
4. En quoi les phénomènes diffèrent-ils de la substance?
5. Quelles choses les phénomènes nous font-ils concevoir?
6. Quel est le caractère des *lois* par opposition aux *phénomènes?*
7. Par quel *phénomène* Dieu se révèle-t-il à nous?
8. D'où viennent les *lois de l'univers?*
9. Quels sont les deux degrés de l'intelligence humaine?
10. Qu'est-ce donc qui constitue la SCIENCE?
11. Que serait la *science universelle?*
12. Comment se décompose la science humaine?
13. Qu'entend-on par l'*objet d'une science?*

Division des sciences en huit branches.

1. Quelles sont les deux grandes espèces des objets des sciences?
2. Quelles sont les quatre divisions de la première espèce?
3. Quelles sont les quatre divisions de la seconde?
4. Quelle division peut-on faire de toutes les sciences?
5. Quel est l'objet de la première de ces huit branches?
6. Quel nom donne-t-on aux sciences de la première branche?
7. Quel est l'objet de la seconde branche?
8. Quel nom donne-t-on aux sciences de la seconde branche?
9. Quel est l'objet de la troisième branche?
10. Quel nom donne-t-on aux sciences de la troisième branche?
11. Quel est l'objet de la quatrième branche?
12. Quel nom donne-t-on aux sciences de la quatrième branche?
13. Quel est le nom collectif de ces quatre branches de sciences?
14. Quel est l'objet de la première des quatre branches des sciences qui ont pour *objet* le monde spirituel?
15. Quel nom donne-t-on aux sciences de cette première branche?
16. Quel est l'objet de la seconde branche?
17. Quel nom donne-t-on aux sciences de cette seconde branche?
18. Quel est l'objet de la troisième branche?
19. Quel nom donne-t-on aux sciences de cette troisième branche?
20. Quel est l'objet de la quatrième branche?
21. Quel nom donne-t-on aux sciences de cette quatrième branche?
22. Quel est le nom collectif de ces quatre branches de sciences?

Subdivision de ces huit branches.

1. Quel est le nombre des subdivisions de chaque branche des sciences?
2. Quels sont les quatre objets des *sciences mathématiques?* — Par suite, quelles sont les quatre sciences du premier ordre renfermées dans la branche des sciences mathématiques?
3. Quels sont les quatre objets des *sciences physiques*, et quelles sont les quatre sciences du premier ordre renfermées dans cette branche?
4. Quels sont les quatre objets des *sciences naturelles*, et quelles sont les quatre sciences du premier ordre renfermées dans cette branche?
5. Quels sont les quatre objets des *sciences médicales*, et quelles sont les quatre sciences du premier ordre renfermées dans cette branche?
6. Quels sont les quatre objets des *sciences philosophiques et théologiques*, et quelles sont les quatre sciences du premier ordre renfermées dans cette branche?

7. Quels sont les quatre objets des *sciences dialegmatiques*, et quelles sont les quatre sciences du premier ordre renfermées dans cette branche ?
8. Quels sont les quatre objets des *sciences historiques*, et quelles sont les quatre sciences du premier ordre renfermées dans cette branche ?
9. Quels sont les quatre objets des *sciences politiques*, et quelles sont les quatre sciences du premier ordre renfermées dans cette branche ?
10. Peut-on résumer dans un tableau synoptique toutes les explications précédentes ?
11. Quelle serait la subdivision des sciences du premier ordre ?
12. A quoi peut servir ce tableau artificiel des sciences ?

CHAPITRE PREMIER

OBJET DE LA PHILOSOPHIE. — UTILITÉ ET IMPORTANCE DE LA PHILOSOPHIE. — SES RAPPORTS AVEC LES AUTRES SCIENCES.

I. — Objet de la philosophie.

1. Comme nous l'avons vu dans le chapitre préliminaire, l'âme et Dieu sont l'objet des sciences philosophiques ou de la philosophie.

2. L'âme et Dieu sont aussi l'objet des sciences théologiques ou de la théologie.

3. Mais en philosophie on étudie l'âme en partant des *phénomènes de l'âme*, tels que les fait connaître la réflexion, et Dieu en partant de l'*idée de l'infini*, telle aussi que la réflexion la fournit.

4. En théologie, on part pour ces deux études : 1° des données obtenues par la philosophie, qui devient sous ce rapport une introduction à la théologie ; 2° des enseignements fournis sur l'âme et sur Dieu par l'Écriture sainte et par la tradition.

5. Ainsi, pour distinguer la philosophie de la théologie, il faut dire que la philosophie a pour objet l'âme connue par la réflexion, et Dieu connu par l'idée de l'infini.

6. La définition de la philosophie est donc celle-ci : *la philosophie est la science de l'âme par la réflexion et de Dieu par l'idée de l'infini.*

7. On trouve d'autres définitions de la philosophie : il serait facile de faire voir leurs rapports avec celle-ci.

Nous nous bornerons à énoncer les neuf suivantes :

1° La philosophie est la science de Dieu et de l'homme, et de leurs rapports entre eux et avec le monde ;

2° La philosophie est la science de l'homme intellectuel et moral dans ses rapports avec Dieu et avec le monde (Jouffroy) ;

3° La philosophie est la science de Dieu, de l'homme et de la société (de Bonald) ;

4° La philosophie est la science de la pensée ;

5° La philosophie est la science des sciences ;

6° La philosophie est la science des premiers principes ;

7° La philosophie est la science de la raison ;

8° La philosophie est l'amour de la sagesse (définition des anciens) ;

9° La sagesse, dit Bossuet, consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même (1).

8. Souvent, et presque jusqu'à nos jours, le mot *philosophie* a été pris comme synonyme de *science universelle.* Il désigne alors, non pas une science spéciale ou une branche de sciences, mais l'ensemble des huit branches des sciences. L'expression *philosophie naturelle* est employée dans beau-

(1) Cette simple et excellente définition a surtout cela de remarquable qu'elle n'exclut aucun moyen d'arriver à ces précieuses connaissances qui constituent la *sagesse.* La réflexion peut y servir sans écarter la révélation, et réciproquement.

coup d'auteurs, même assez modernes, dans le sens que nous avons donné à la dénomination générale de *sciences cosmologiques,* et chez eux l'expression *philosophie morale* est tout à fait synonyme de *philosophie,* dans le sens où nous prenons aujourd'hui ce dernier mot.

II. — Utilité et importance de la philosophie.

1. L'*utilité* d'une science consiste dans les applications que l'on en fait aux usages de la vie.

2. L'*importance* d'une science consiste dans les applications que l'on en fait à d'autres sciences.

3. L'utilité de la philosophie consiste donc dans les applications qu'elle fournit aux besoins de la vie de l'âme, et son importance consiste dans l'influence qu'elle exerce sur les autres sciences.

4. Son utilité est analogue à celle des sciences mathématiques. Comme la quantité, l'étendue et le mouvement se trouvent partout dans le monde matériel, la pensée, le sentiment et l'action volontaire se trouvent partout dans le monde spirituel. Comme par conséquent les sciences mathématiques, qui cherchent les lois de la quantité, de l'étendue et du mouvement, nous sont utiles même dans nos rapports journaliers avec les corps, les sciences philosophiques, qui cherchent les lois de la pensée, du sentiment et de l'action, nous sont également utiles dans les faits journaliers de la vie spirituelle. Bien diriger notre pensée, nos affections, nos actions, savoir juger, raisonner, gouverner nos passions et notre liberté, voilà des résultats qui sont sans contredit tout aussi nécessaires que savoir calculer, mesurer, faire des machines, etc.

5. L'importance de la philosophie a quelque chose de plus remarquable que celle de toutes les autres sciences :

c'est qu'elle exerce une juridiction générale sur toutes les sciences prises indistinctement. Nous allons examiner cette importance dans le paragraphe suivant.

III. — Rapports de la philosophie avec les autres sciences.

1. L'âme étant l'un des deux objets de la philosophie (parag. 1), et l'intelligence étant une des facultés de l'âme, il s'ensuit immédiatement que les sciences, comme produits de l'intelligence humaine, font partie de l'objet de la philosophie.

Les lois de la science en général et les lois de chaque science en particulier sont renfermées dans les lois de l'intelligence, et toute science doit emprunter sa législation à la philosophie. C'est pourquoi il n'y a pas de science qui n'ait une partie philosophique, pas une science qui ne puisse et ne doive fournir des questions à la philosophie.

2. En effet, toute science suppose certaines notions fondamentales, et l'emploi de certains procédés. Quelles sont ces notions, leurs caractères, leur origine? Quels doivent être ces procédés? Ces questions, auxquelles chaque science donne lieu, ne se rapportent plus à l'objet de cette science et ainsi n'appartiennent pas à cette science, mais elles se rapportent à l'intelligence humaine, à l'un des objets de la philosophie, et ainsi elles appartiennent à la philosophie.

C'est ce qui va être expliqué par quelques exemples pris dans chacune des huit branches des sciences qui ont été énumérées précédemment (chap. prélim.).

3. Les sciences mathématiques traitent du nombre, de l'étendue et du mouvement. Elles partent des notions de ces trois choses et de celles qu'elles sous-entendent, par exemple, de la notion de *force*, de celles de *fini* et d'*infini*.

Mais ces notions d'où viennent-elles ? comment se forment-elles en nous ? Voilà des questions qui ne sont nullement mathématiques, mais purement philosophiques. Et la manière dont ces questions sont résolues par la philosophie, influe sur les sciences mathématiques d'une manière toute directe. Pour n'en citer qu'un exemple, les notions de fini et d'infini coexistent dans l'esprit, l'une est inséparable de l'autre. Nous concevons tout à la fois les nombres finis et l'infini en nombre, les étendues finies et l'espace infini, les forces finies et une cause infinie. Or une école philosophique du dernier siècle a cru que l'infini n'était qu'une répétition du fini, c'est-à-dire qu'elle a réduit les deux notions à une seule : que s'en est-il suivi en mathématiques ? qu'on a essayé de proscrire toute méthode et toute démonstration qui supposait l'idée d'infini, ce qui, dans les parties élevées de ces sciences, a amené des difficultés considérables et s'est fait ressentir jusque dans les éléments, en géométrie, par exemple, où la théorie des parallèles et le postulatum d'Euclide sont devenus insolubles, et où l'on a substitué aux démonstrations par l'infini des démonstrations par l'absurde, qui ont ensuite été démontrées absurdes elles-mêmes. (Voir M. Gouré, Examen de Legendre, et le Dictionnaire des Sciences mathématiques de M. Montferrier, articles Infini, Philosophie, etc.)

De plus, en mathématiques, on procède par définitions ; mais qu'est-ce que les définitions, et quelles conditions doivent-elles remplir ? On s'appuie sur des axiomes ; mais qu'est-ce qu'un axiome, et à quoi distingue-t-on un axiome d'un théorème ? On déduit les théorèmes par le raisonnement ; mais qu'est-ce que le raisonnement, et quelles sont les qualités d'un bon raisonnement ? Ce sont là autant de questions qui appartiennent à la philosophie et qui cependant intéressent évidemment les sciences mathématiques.

4. Les sciences physiques ont pour objet les *phénomènes* généraux de la *matière* : voilà des notions dont on peut demander l'origine. Que faut-il entendre par phénomènes? comment les connaissons-nous? qu'est-ce que la matière? avons-nous l'idée de sa substance ou seulement de ses attributs? Ce sont là des questions philosophiques dont la solution influe sur les sciences physiques. La dernière seule, résolue d'une manière ou de l'autre, donne une tout autre direction à ces sciences. Autrefois, sous l'empire de l'idée philosophique que la substance même des êtres peut être l'objet de la connaissance humaine, les physiciens se sont fourvoyés dans de vaines recherches. L'autre solution, qui nous circonscrit dans l'étude des propriétés et de l'action régulière des causes, a retranché de la science toutes les questions inutiles pour les remplacer avantageusement par des questions qui sont plus à la portée de notre intelligence.

5. Les sciences naturelles procèdent par voie de classification. Mais qu'est-ce qu'une classification? qu'est-ce que les genres et les espèces? les genres et les espèces sont-ils dans la nature ou non? Cette question, toute philosophique, est capitale pour le progrès des sciences naturelles, comme nous le verrons en son lieu.

6. Les sciences médicales ont, comme les précédentes, des notions dont la philosophie doit étudier les caractères et l'origine, et des procédés ou méthodes dont la philosophie est appelée à établir la légitimité. En outre, les relations de la nature animale et de la nature spirituelle de l'homme sont tellement intimes que, pour étudier l'une de ces deux natures, on est amené à demander à l'étude de l'autre de fréquents éclaircissements. Par exemple, les diverses affections de notre âme influent certainement avec

plus ou moins d'énergie sur les dispositions du corps, et contribuent à déterminer son état de santé ou de maladie. Les affections de l'âme sont donc au nombre des causes dont le médecin doit connaître l'action ; et l'on sait, en effet, par la déposition de savants praticiens, que cette connaissance est, dans le traitement de maladies même communes, d'une grande utilité ; on pourrait faire voir comment les doctrines matérialistes et athées modifient les sciences médicales et les corrompent, mais ce n'est pas ici le lieu.

7. Les sciences philosophiques donnent lieu, comme toutes les autres, à des questions de notions primitives, de procédés; seulement, à l'exception de ce qui se passe dans les autres branches, en traitant ces questions on ne sort pas de la philosophie. La philosophie a donc le privilége exclusif de se rendre compte d'elle-même à elle-même. C'est ainsi que dans cette introduction, nous expliquons l'objet de la philosophie, son utilité, sa méthode, etc.

8. Les sciences dialegmatiques supposent aussi certaines notions et certains procédés qui donnent lieu à des questions philosophiques ; par exemple, elles supposent les notions de *beau*, d'*art*, de *signe*, de *pensée*, de *croyance*, etc. Or, ces notions en quoi consistent-elles ? quelle est leur véritable valeur? C'est à la philosophie de le dire, et ses réponses influent sur la direction de l'art. Par exemple, la question de savoir si l'art doit se développer pour lui-même ou s'il doit être subordonné à des fins utiles et morales, est une question philosophique qui, résolue d'une manière ou de l'autre, crée en peinture, en sculpture, dans tous les arts, deux écoles radicalement différentes.

9. Les sciences historiques supposent des notions non moins importantes : celles entre autres d'*homme*, de *liberté*, de *gloire*, de *souveraineté*, de *droit*, de *progrès*, de *provi-*

dence, etc. Indubitablement la manière dont on comprend ces notions ne saurait être indifférente à la manière de comprendre l'histoire et d'en expliquer les faits. Si, par exemple, en histoire, il y a ce qu'on appelle l'école fataliste et l'école providentielle, c'est parce qu'en philosophie il y a deux écoles semblables.

10. Les sciences sociales supposent les mêmes notions que l'histoire, avec d'autres qui leur sont particulières, telles que celles de *loi*, de *pénalité*, d'*ordre*, d'*abus*, de *despotisme*, d'*anarchie*, de *force morale*, de *force coercitive*, etc., et il est évident que la manière dont ces notions existent dans l'esprit ne peut pas ne pas réagir sur les doctrines politiques. La législation, l'art militaire, l'économie politique ou sociale, la théorie du pouvoir enfin, qui sont les quatre grandes divisions des sciences politiques, présentent diverses écoles, suivant la solution qu'on donne aux questions fondamentales qui leur servent de base. Pour n'en citer qu'un exemple, l'*utile* est la principale notion de l'économie politique ; or, on peut demander si l'utile est le seul but de l'humanité et s'il est le plus important ; suivant que vous répondez non ou oui, vous faites de l'économie politique une science subordonnée à des points de vue plus élevés, ou bien vous la métamorphosez en une organisation complète de l'État, et même en une doctrine religieuse.

11. Il résulte de tout cela que la philosophie, outre qu'elle constitue à elle seule toute une branche de sciences, est en même temps la partie la plus élevée de chacune des autres. Non seulement il y a des sciences philosophiques, mais dans chaque branche particulière, il y a une *doctrine philosophique*, un *point de vue philosophique*, et par suite dans chaque spécialité, il y a des savants qualifiés tout à la fois du titre de leur science et du titre de philosophes. Il y

a des mathématiciens philosophes, des médecins philosophes, des historiens philosophes, etc. Et dans toutes les branches ce sont les philosophes qui donnent l'impulsion, qui modifient les méthodes et qui établissent les notions fondamentales.

12. En un mot, la philosophie a ce caractère qui lui est exclusivement propre, d'expliquer et de diriger toutes les sciences, y compris la philosophie elle-même.

QUESTIONNAIRE

Objet de la philosophie.

1. Quel est l'objet de la philosophie?
2. Quel est celui de la théologie?
3. Comment cet objet ou ces deux objets sont-ils étudiés en philosophie?
4. Comment le sont-ils en théologie?
5. Comment faut-il donc désigner l'objet de la philosophie pour distinguer la philosophie de la théologie?
6. Quelle est donc la définition de la philosophie?
7. N'y a-t-il pas d'autres définitions de la philosophie? — En citer quelques-unes?
8. Quelle est la signification que l'on rencontre dans quelques auteurs des expressions *philosophie*, *philosophie naturelle* et *philosophie morale?*

Utilité et importance de la philosophie.

1. En quoi consiste l'*utilité* d'une science?
2. En quoi consiste son *importance?*
3. En quoi consistent donc l'utilité et l'importance de la philosophie?
4. Expliquer son utilité.
5. Expliquer son importance.

Ses rapports avec les autres sciences.

1. Comment les sciences font-elles partie de l'objet de la philosophie?
2. Quelles sont les questions philosophiques auxquelles toute science donne lieu?

3. Prendre pour exemple les sciences mathématiques.
4. Les sciences physiques.
5. Les sciences naturelles.
6. Les sciences médicales.
7. La philosophie elle-même.
8. Les sciences dialegmatiques.
9. Les sciences historiques.
10. Les sciences sociales.
11. Que résulte-t-il de là pour les sciences, pour certains savants, et quel est le rôle des philosophes dans chaque branche de sciences?
12. Quel est donc le caractère exclusivement propre à la philosophie?

CHAPITRE DEUXIÈME

RÉFLEXIONS SUR LES RAPPORTS GÉNÉRAUX DU BON SENS, DE LA RÉVÉLATION ET DE LA PHILOSOPHIE. — DES MÉTHODES DIFFÉRENTES QUI ONT ÉTÉ SUIVIES JUSQU'ICI DANS LES RECHERCHES PHILOSOPHIQUES. — DE LA VRAIE MÉTHODE PHILOSOPHIQUE.

I. — Réflexions sur les rapports généraux du bon sens, de la révélation et de la philosophie.

1. Comme les plus grandes vérités sur l'âme et sur Dieu ne sont pas connues seulement par la philosophie, il faut, avant de s'occuper de la méthode philosophique, distinguer la philosophie elle-même des autres voies par lesquelles nous arrivons à ces vérités.

2. Les vérités principales sur la nature de Dieu et sur la nature de l'homme sont d'une immense importance pour nous, puisqu'elles se rapportent en définitive à nos éternelles destinées; et en raison de cette importance, elles n'ont pas été abandonnées aux lenteurs et aux incertitudes par lesquelles la science humaine est obligée de passer.

Dieu a mis l'homme en possession de ces vérités par deux voies plus promptes et plus sûres.

3. D'une part nous avons le *bon sens* ou la *raison*, faculté dont nous étudierons plus tard le rôle important, et sans laquelle nulle vérité ne nous serait accessible. L'existence de Dieu, sa providence, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, nos devoirs, etc., sont des vérités de bon sens que la philosophie et la réflexion peuvent et doivent éclaircir, mais qu'elles ne créent point.

4. Mais le bon sens est plutôt une *aptitude* à reconnaître ces grandes vérités, lorsqu'on les lui indique, qu'une connaissance nette et précise. Aussi les laisse-t-il se falsifier très aisément. Tout en concevant la distinction de l'âme et du corps, l'homme assimile souvent l'âme aux substances matérielles ; souvent il laisse aussi placer Dieu dans les créatures douées de quelque puissance ; il sait qu'il a des devoirs, mais dans l'application que d'altérations à la morale!

Ainsi, quoique cette lumière intérieure du bon sens soit naturellement infaillible dans ses indications, elle est cependant obscure et indéterminée ; l'éducation, l'exemple, les passions, peuvent l'affaiblir, la dénaturer, l'éteindre.

5. La révélation lui est venue en aide ; donnée dès l'origine, renouvelée à certaines époques, elle a été définitivement promulguée par le christianisme. Elle féconde la raison, en traduisant ses notions avec une précision lumineuse, et de plus, elle la complète par des notions nouvelles, destinées, non pas à contredire et à heurter les premières, mais au contraire à en étendre considérablement la portée.

6. Prenons pour exemple la notion de la divinité ; partout enveloppée d'images indignes d'elle chez les païens, elle brille de son éclat le plus pur dans le décalogue des juifs et dans le catéchisme des chrétiens. Où trouver rien

de supérieur à cette simple et sublime définition : *Dieu est un esprit éternel, infini, tout-puissant, qui voit tout, qui sait tout et qui a fait toutes choses de rien?* Jusque-là cependant ce n'est que la *lumière intérieure* de la raison excitée et rendue plus vive par la *lumière extérieure* de la révélation. Mais quand vient la notion de la Trinité auguste, *de la propriété dans les personnes, de l'unité dans l'essence et de l'égalité dans la majesté* (voir la préface de la Trinité dans les offices de l'Église), la raison n'est plus *traduite*, elle est *dépassée.*

7. La révélation, dans ce double rôle qu'elle remplit à l'égard de notre intelligence, ne procède point par voie de démonstration, mais par voie d'autorité. Ce qu'elle prouve *et doit prouver directement,* ce ne sont pas les vérités qu'elle enseigne, mais le droit qu'elle a de les enseigner ; elle prouve sa divinité et son infaillibilité. D'où il suit que les vérités qu'elle enseigne sont irréfragables, quoiqu'elles ne soient pas démontrées en elles-mêmes, et que nous les possédons en toute sécurité, sur la foi de Dieu, sans qu'il soit ndispensable de les étayer d'arguments philosophiques.

8. Mais il n'en est pas moins vrai que par notre nature nous aimons à nous rendre compte des vérités même indubitables. Par exemple, je sais que la foudre existe, ses effets la révèlent à mon intelligence ; mais je serais plus satisfait de savoir expliquer sa nature et sa formation. L'accord des hommes compétents ne me permet pas de révoquer en doute certaines vérités mathématiques, certaines vérités physiques, etc. ; mais bien que ces vérités soient assurées pour moi, je serais plus satisfait si je connaissais les raisonnements ou les expériences par lesquels on les démontre. De même les vérités du bon sens, les vérités révélées, sont indubitables, en tant que venant du bon sens ou de Dieu, mais autre chose est d'être sûr, par exemple,

que l'âme est spirituelle, autre chose est de dire en quoi l'âme diffère du corps, etc.

9. Ainsi, trois moyens pour arriver aux vérités de l'ordre spirituel :

1° Le *bon sens*, qui *conçoit* spontanément, sans démonstration ; nulle vérité ne serait intelligible sans lui, mais seul il est obscur et altérable.

2° La *révélation*, qui *enseigne*, en démontrant le droit qu'elle a d'enseigner, mais qui ne démontre pas les vérités mêmes qu'elle enseigne.

3° La *réflexion*, qui *se rend compte*, qui démontre les vérités directement et en elles-mêmes, tant celles qui sont déjà indiquées par le bon sens ou enseignées par la révélation, que d'autres qui lui sont propres; elle est lente, progressive et faillible, et n'ajoute rien en certitude aux vérités établies par les deux premiers moyens ; mais elle aspire à y ajouter en clarté, et par suite à leur donner une nouvelle valeur, et à les rendre plus propres aux applications et aux conséquences pratiques. La réflexion constitue la *philosophie*.

Quand donc la philosophie en réfère au bon sens et à la révélation, elle cesse de procéder scientifiquement, quoique dans beaucoup de cas ce soit là pour elle une *nécessité*, et que dans tous, ce soit une *vérification* utile.

10. De tout ce qui précède, sortent plusieurs règles importantes.

En premier lieu, il serait absurde d'abjurer le bon sens sous prétexte de philosophie. Il le serait tout autant de rejeter, sous le même prétexte, les solutions données d'avance par le christianisme. Le bon sens et la révélation sont certains avant toute recherche philosophique. Il est vrai que la philosophie, usant du droit général de se rendre compte, peut demander sur quoi repose l'autorité du

bon sens, comme aussi sur quoi repose l'autorité du christianisme; mais c'est là toute autre chose que renier l'un ou l'autre.

11. En second lieu, et par une conséquence immédiate, s'il arrive que la philosophie ne parvienne pas à se rendre compte de toute vérité contenue dans le bon sens ou contenue dans la révélation, la certitude de la vérité qui aura ainsi échappé à sa recherche, n'en sera ni plus ni moins que ce qu'elle était auparavant. Comme si un fait se refuse aux essais d'explication tentés par un physicien, ce fait n'en sera d'ailleurs ni plus ni moins certain.

12. En troisième lieu, il répugne, et c'est là une vérité de bon sens, que si la philosophie s'y prend bien, elle puisse arriver à contredire ce qui était certain avant elle; si donc il y avait contradiction entre ses solutions et celles qui sont données par le bon sens et par la révélation, cette contradiction indiquerait de sa part un vice de procédé. On peut remarquer à ce sujet l'utilité de l'orthodoxie pour les progrès de la philosophie. La révélation donnant d'avance la solution de plusieurs problèmes importants, il devient plus facile de les résoudre philosophiquement; et d'un autre côté les erreurs philosophiques sont aperçues et signalées plus vite, par suite plus vite et plus sûrement rectifiées.

13. En quatrième lieu, il peut arriver, 1° que certaines vérités qui ressortent du bon sens, ne soient pas exprimées formellement par la révélation, ni par la philosophie; 2° que certaines vérités enseignées par la révélation ne soient pas renfermées d'avance dans le bon sens et qu'elles échappent momentanément ou absolument à la vérification philosophique; 3° que certaines vérités purement philosophiques ne se trouvent exprimées d'avance ni par le bon sens ni par la révélation, c'est-à-dire que ces trois choses,

le bon sens, la révélation, la philosophie, ont des parties qui leur sont communes, et des parties qui sont propres à chacune d'elles. Ainsi sont réservés, sans empiétement et sans concession fâcheuse, les droits du bon sens, ceux de la révélation et ceux de la philosophie.

Abordons maintenant l'examen de la méthode philosophique.

II. — Des méthodes qui ont été suivies jusqu'ici dans les recherches philosophiques.

1. La question de la méthode n'a été traitée que longtemps après le début de la science. Créés pour connaître, ardents à la poursuite de la vérité, nous ne soupçonnons nullement qu'elle puisse ne pas se rendre à nos premiers efforts. C'est en nous trompant que nous apprenons que nous pouvons nous tromper ; et c'est après nous être trompés plusieurs fois, que nous comprenons la nécessité de chercher la vérité d'après des règles certaines.

2. A proprement parler, *la science ne suit donc d'abord aucune méthode.* Le seul désir de connaître détermine au hasard ses premiers essais. L'homme alors ne réfléchit pas même pour choisir les objets de son étude ; il s'attache instinctivement à ceux qui attirent davantage son attention : c'est pourquoi, entre le monde spirituel et le monde matériel, il préfère celui-ci. Car nous nous occupons naturellement et sans effort des corps, tandis qu'il faut nous faire une sorte de violence, pour réfléchir et examiner les choses qui ne se révèlent en aucune manière à nos sens. Les sciences *cosmologiques* eurent donc la priorité. En Grèce, les premières théories scientifiques, celles qui datent de Thalès et de Pythagore, ont pour but l'*explication de l'univers*. C'est la question la plus ambitieuse qui ait jamais été

posée, elle a dû être néanmoins la première; car elle est le but définitif des recherches cosmologiques, et quoiqu'elle soit subordonnée à un nombre immense d'autres questions, ce n'est que plus tard qu'on s'en est aperçu et qu'on a pu s'en apercevoir. On a donc posé cette question sans se douter qu'elle fût hors de la portée de l'esprit humain, et par suite de la même illusion, on a cru que pour y répondre il suffisait de développer une grande hardiesse de génie. En d'autres termes, on s'est fait une question insoluble; et tenant néanmoins à la résoudre, on a *imaginé, supposé, fait des hypothèses.*

Quant au monde spirituel, il n'en fut question qu'en sous-ordre, et on l'assimila au monde matériel.

3. Ainsi, étude du monde matériel, dans lequel on absorba le monde spirituel, emploi de l'hypothèse : voilà les deux caractères de la méthode au début de la science grecque, si on doit donner le nom de méthode à une marche aussi aventureuse.

4. Deux siècles plus tard, la science, après avoir parcouru sous toutes leurs formes les grandes questions qui avaient été posées sur l'origine de l'univers, et n'avoir abouti qu'à des systèmes fictifs et à des contradictions de tout genre, fut appelée par Socrate à s'occuper directement du monde spirituel, jusque-là englobé, en quelque sorte, dans le monde matériel. Ici, le point de départ de la science est changé, ce n'est plus *la nature*, c'est *l'homme*. Ce changement est le premier effort de la réflexion, car il est évidemment contraire à notre inclination naturelle, par laquelle notre attention est portée vers les objets sensibles. La philosophie grecque, à proprement parler, ne date donc que de Socrate. Du reste, l'hypothèse ne fut point proscrite et continua de dominer. Platon et Aristote firent sans doute des observations nombreuses et profondes; mais, en pre-

mier lieu, ces observations ne furent point faites par esprit de méthode, et avec conscience de la légitimité du procédé; et en second lieu, elles furent souvent dénaturées par les suppositions et les exagérations qui s'y mêlaient. La philosophie parcourut encore ici un cercle de systèmes, quelquefois de divagations, et aboutit à une dissolution semblable à celle qui avait précédé Socrate.

5. Les philosophes d'Alexandrie (2e siècle de l'ère chrétienne) changèrent l'objet de leurs recherches, ils étudièrent Dieu et cherchèrent dans une *inspiration* soudaine la vérité que les philosophes des siècles précédents avaient cherchée dans l'*hypothèse*. Mais au fond, cette inspiration que l'esprit exalté s'imagine devoir à la divinité, ne diffère pas de l'hypothèse.

6. Dans cet intervalle avait paru le christianisme, qui n'était point une *science* humaine, mais un *enseignement* venu d'en haut, destiné, non à faire naître dans l'intérieur des écoles d'interminables disputes, mais à répandre dans les masses et à travers le monde entier, des doctrines toutes faites, des solutions simples et saisissantes, sublimes et populaires, sur l'origine de l'homme, sur sa destinée, sur ses liens avec Dieu. Le christianisme ne supprima point la philosophie, mais en apaisant sur des points importants le besoin de savoir, il rendit l'esprit humain moins inquiet. Les pères de l'Église donnèrent l'exemple de l'alliance de la raison avec la foi, sans laquelle il n'y a guère en philosophie qu'agitation et stérilité.

7. L'invasion des barbares, les longs bouleversements, la formation des Etats nouveaux, conduisirent l'Europe jusqu'au neuvième siècle, époque qui ouvre le moyen âge et se personnifie dans Charlemagne. La philosophie reprit naissance; pendant plusieurs siècles elle fut surtout un commentaire souvent plein de génie (témoin saint Thomas

d'Aquin) des vérités de la foi, et satisfaite de recevoir de l'autorité religieuse des principes certains, elle s'attacha surtout à chercher l'intelligence de ces principes (*fides quærens intellectum*) et à en tirer les conséquences. C'est ce qu'on a appelé la *méthode de raisonnement et d'autorité*.

8. Nous verrons dans l'histoire de la philosophie que cette méthode ne s'est pas introduite sans raison, et que la philosophie, dans ce rôle en apparence secondaire, a eu sa grandeur et son importance. Mais la philosophie peut chercher à établir, autant qu'il est en elle, les principes mêmes dont elle doit tirer les conséquences, et ne pas se borner à les accepter. La méthode d'autorité, quoique sûre, et même la plus sûre de toutes quand l'autorité à laquelle on s'adresse est infaillible, n'est cependant pas une méthode philosophique complète. Celui qui s'en rapporte aux savants, et accepte d'eux des vérités qu'il serait incapable d'établir lui-même, a raison d'agir ainsi, mais on ne peut pas dire pour cela qu'il soit savant dans le sens complet du mot.

9. D'ailleurs la révélation donne des principes, mais elle laisse à la liberté et à l'intelligence de l'homme le soin d'en découvrir les applications et de les faire, ce qui est impossible sans l'étude et la science. Loin de s'opposer à un développement philosophique et scientifique, elle le rend nécessaire, inévitable : car c'est par lui seulement que la civilisation enfantée par le christianisme peut avoir toute sa fécondité et toute sa puissance. On peut dire sans paradoxe et on doit dire avec confiance que le *libre examen* et l'*autorité* ont chacun leurs droits qui, bien entendus, se soutiennent au lieu de se nuire, et se supposent au lieu de s'exclure.

10. Ce parfait accord qui règne entre les choses considérées en soi, ne se retrouve plus quand on le cherche au milieu des hommes que leur faiblesse rend exclusifs et

leurs passions exagérés. Voilà pourquoi le progrès, bon en soi, s'accomplit généralement entre deux excès, qui sont la témérité et la résistance. Le *déisme* qui anéantit la *foi* au profit de la *raison*, fut l'exagération illégitime d'un mouvement légitime.

11. Ce mouvement a produit la science moderne, et s'est personnifié dans plusieurs hommes de génie, dont Bacon et Descartes sont regardés comme les chefs. Bacon appela les savants à l'étude du monde matériel, comme l'avaient fait Thalès et Pythagore ; mais avec cette différence essentielle, qu'il n'abandonna point les recherches au hasard et au caprice des hypothèses, mais qu'il enseigna à les régler *par la nature même des choses*. Il posa le principe qu'il n'y a de vraie science que celle qui repose sur l'*observation*. Descartes promulgua ce même principe dans les recherches sur le monde spirituel. Depuis deux siècles environ, la méthode d'observation a entièrement pénétré dans les sciences *cosmologiques*; elle s'introduit de jour en jour dans les sciences *noologiques*.

III. — De la vraie méthode philosophique.

Donc trois méthodes :

1. La méthode d'*hypothèse*, qui consiste en définitive à *régler la réalité* sur *la manière dont nous concevons les choses*, au lieu de régler nos conceptions sur la réalité. Les créations que produit cette méthode sont souvent grandioses, mais aussi souvent chimériques, et, lors même qu'elles sont vraies, elles sont toujours *illégitimes*.

2. La méthode de *raisonnement* et d'*autorité*, qui consiste en définitive à ne pas chercher les principes du raisonnement, mais à les accepter. Si l'enseignement qui les donne

vient des hommes, cette méthode est plus ou moins sûre, ou plus ou moins trompeuse; à certaines conditions qui seront indiquées au chapitre du témoignage des hommes, elle peut conduire à la certitude, mais elle n'est jamais *scientifique*. Si l'enseignement vient de Dieu, la méthode d'autorité est évidemment *sûre et légitime*, mais elle n'est pas non plus *scientifique*.

3. La méthode d'*observation*, qui consiste en définitive à *régler nos conceptions sur la réalité*, quelles que puissent être nos répugnances à y accéder, ou notre empressement à lui substituer nos propres inventions (1).

4. La méthode d'observation enseignée par Bacon s'entend, dans son sens ordinaire, de la marche ascendante par laquelle l'esprit s'élève des faits aux lois; mais elle peut, dans son sens le plus large, s'entendre également de la marche descendante par laquelle on descend des principes aux conséquences. Les deux marches ne sont bonnes qu'autant que les faits desquels on remonte aux lois sont connus et affirmés *tels qu'ils sont*, et que les principes desquels on descend aux conséquences *ne sont pas arbitraires*.

5. Dans les deux cas, observer (*observare*) c'est *garder* la vérité, la respecter, ne pas prétendre créer des faits ou des principes suivant sa fantaisie, mais conformer ses pensées aux vrais faits et aux vrais principes. Or, les vrais

(1) Il est utile de remarquer l'identité parfaite qui se trouve entre ce qu'on appelle la *méthode d'observation* et le *principe de la foi catholique :* ce principe peut être exprimé exactement dans les termes que nous venons d'employer ici comme définition de la méthode d'observation. Il y a donc la plus complète analogie entre la *vraie science* et la *vraie foi*, l'une et l'autre consistant *à soumettre son esprit aux vérités établies par le genre de preuves qui leur est propre;* et aussi la plus complète analogie entre la *fausse science* et l'*hérésie*, l'une et l'autre consistant *à substituer des affirmations arbitraires à des faits* et *des hypothèses à des principes légitimes*.

principes sont eux-mêmes ou des faits primitifs saisissables par la réflexion, ou des généralisations légitimes de faits bien établis par l'expérience. Toute bonne méthode peut donc se ramener à l'*étude fidèle des faits*, et c'est ce qu'il faut entendre par *observation*.

6. La méthode dite d'hypothèse doit être absolument proscrite; la méthode d'autorité peut conduire au vrai; la méthode d'observation seule y conduit scientifiquement.

7. Il faut remarquer cependant que la méthode d'observation, quoique seule bonne scientifiquement, est insuffisante; en d'autres termes nous ne pouvons pas nous contenter des vérités que nous découvrons nous-mêmes et directement, car nul homme ne saurait tout étudier. Le physicien est obligé de *s'en rapporter* aux médecins sur les maladies, aux naturalistes sur la botanique et la zoologie, etc. La philosophie, comme nous l'avons déjà remarqué, doit, si elle est sage, *s'en rapporter* en beaucoup de choses au bon sens et à la révélation.

8. On comprend donc dans quel sens il est vrai de dire que la méthode d'observation est la seule vraie méthode scientifique, et par conséquent la seule vraie méthode philosophique. Ajoutons encore que l'observation des phénomènes ne constitue pas la science, mais qu'elle en est *la condition*. Il n'y a science que dans la connaissance des lois.

9. Nous verrons en logique, à l'article Méthode, comment la méthode d'observation s'applique aux diverses sciences que nous avons énumérées précédemment. En ce qui concerne la philosophie, il nous suffit de dire présentement que c'est par *la réflexion*, ou *en examinant ce qui se passe en nous*, que nous pouvons observer la réalité spirituelle qui est l'objet de la philosophie. Nous aurons à exposer de nouveau ce principe fondamental dans les deux chapitres qui suivent.

QUESTIONNAIRE

Réflexions préliminaires sur les rapports généraux du bon sens, de la révélation et de la philosophie.

1. Avant de s'occuper de la méthode philosophique, n'y a-t-il pas une distinction à établir?
2. Les vérités les plus importantes pour l'homme ne lui sont-elles pas connues par d'autres voies que par la philosophie?
3. Quelle est la première de ces voies? — Citer quelques vérités qui s'y rapportent.
4. Les vérités de bon sens ne sont-elles pas susceptibles d'obscurité et d'altération?
5. Comment la révélation vient-elle en aide au bon sens?
6. Donnez quelque exemple de ce double rôle de la révélation.
7. La révélation démontre-t-elle les vérités qu'elle enseigne, et si elle ne le fait pas, sur quoi repose donc la certitude de son enseignement?
8. N'y a-t-il pas une différence entre *être sûr d'une vérité et s'en rendre compte?*
9. Quels sont donc les trois moyens par lesquels nous connaissons les vérités de l'ordre spirituel? — Quel est le caractère de chacun des trois?
10. Quelle est la première règle qui suit de là?
11. Quelle est la seconde?
12. Quelle est la troisième?
13. Quelle est la quatrième?

Des méthodes qui ont été suivies jusqu'ici dans les recherches philosophiques.

1. Pourquoi la question de la *méthode* est-elle nouvelle dans la science?
2. Quelle est la première méthode qui a été suivie dans les recherches philosophiques, ou plutôt scientifiques, à l'époque de Thalès?
3. Quels sont les deux caractères de cette méthode?
4. Quel changement Socrate apporta-t-il dans la méthode?
5. Quel changement y apportèrent les philosophes d'Alexandrie?
6. Quel rôle remplit l'enseignement chrétien à son apparition?
7. Quelle est la méthode de la philosophie au moyen âge?
8. Cette méthode est-elle sûre? Est-elle scientifique?

9. N'était-il pas dans la nature même du christianisme de produire une philosophie nouvelle?
10. Ce parfait accord entre le *libre examen* et l'*autorité* se trouve-t-il dans l'histoire?
11. Quelle méthode ont enseignée Bacon et Descartes?

De la vraie méthode philosophique.

1. Qu'est-ce que la méthode d'*hypothèse?*
2. Qu'est-ce que la méthode d'*autorité?*
3. Qu'est-ce que la méthode d'*observation?*
4. Quel est le double sens où on peut entendre la méthode d'observation?
5. A quoi se réduit-elle dans les deux cas?
6. Quelle est la seule méthode scientifique?
7. La méthode d'observation, seule scientifique, est-elle suffisante?
8. L'observation des phénomènes, à elle seule, peut-elle constituer une science?
9. Comment peut-on observer la réalité spirituelle en philosophie?

CHAPITRE TROISIÈME

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE. — ORDRE DANS LEQUEL IL FAUT EN DISPOSER LES PARTIES.

I. — Division de la philosophie.

1. La philosophie, dans le sens où nous prenons ce mot (chap. 1), se divise naturellement en deux sciences partielles. La première est la science de l'âme, et la seconde, la science de Dieu.

2. On a donné à la science de l'âme le nom de *psychologie*, ψυχή, λόγος. La science de Dieu aurait dû, par une dérivation semblable, se nommer *théologie*, θεός λόγος. Mais

déjà ce mot est destiné à désigner la science qui consiste dans l'exposition, l'interprétation et le commentaire des vérités révélées. On a donné à la science de Dieu, d'après les données que l'esprit humain trouve dans sa nature morale, le nom de *théodicée*, θεός, δίκη, qui indique la partie pratique de cette science, c'est-à-dire la *morale divine ou religieuse* (1).

3. Si la science de la nature humaine ne conduisait pas à des remarques applicables sur la manière dont nous devons diriger nos pensées et nos actions, ce serait une science stérile. Les sciences mathématiques et physiques donnent leurs conséquences pratiques dans l'industrie, les sciences naturelles dans l'agriculture et l'éducation des animaux, etc. Ainsi la psychologie donne ses conséquences pratiques dans la *logique* et la *morale*, c'est-à-dire dans deux sciences qui découlent d'elles, et dont la première traite des règles de la *pensée*, l'autre des règles de la *conduite*.

La théodicée a aussi, comme nous l'avons indiqué, sa partie pratique ou morale religieuse, mais on n'en fait point une division séparée.

4. La psychologie, suivie de la logique et de la morale, et la théodicée embrassent tout le cercle de la philosophie. Mais il faut faire précéder ces quatre parties d'une *Introduction* où l'objet de la philosophie soit indiqué d'une manière précise, où sa méthode soit tracée, et où enfin le nombre et l'ordre de ses parties soient déterminés.

5. Ce n'est pas encore tout. Les recherches que nous faisons aujourd'hui, d'autres les ont faites avant nous; dans tout le cours des âges, des hommes de grand génie ont réfléchi sur la nature de l'homme, sur les lois géné-

(1) Peut-être aussi le mot *théodicée* n'est-il autre que le mot *théologie*, dans lequel on a remplacé le grec λόγος par le latin *dicere*. Nulle part je n'ai trouvé d'explication sur l'origine de ce mot.

rales des êtres, sur Dieu, etc. Leurs systèmes, quoique souvent empreints d'exagérations et d'imperfections, renferment aussi des observations précieuses. En sorte que ces systèmes, convenablement étudiés, complètent avec avantage les idées qu'on a acquises par ses propres efforts et donnent lieu à des critiques utiles. De là une dernière partie de la philosophie, qui est l'*Histoire de la Philosophie*, c'est-à-dire l'exposition et l'appréciation des systèmes philosophiques.

6. La philosophie renferme donc en définitive six parties, qui sont :

1° L'introduction ;
2° La psychologie ;
3° La logique ;
4° La morale ;
5° La théodicée ;
6° L'histoire de la philosophie.

II. — Ordre dans lequel il faut disposer les parties de la philosophie.

1. On voit sans autre explication pourquoi l'*introduction* est la première de ces six parties, pourquoi l'*histoire de la philosophie* est la sixième, et pourquoi la *logique* et la *morale* doivent suivre la *psychologie*.

2. Il reste à expliquer pourquoi la *théodicée* ou science de Dieu ne doit venir qu'après la *psychologie*, la *logique* et la *morale*, c'est-à-dire après la science entière de l'âme.

L'âme nous est connue par la conscience de ce qui se passe en nous ; Dieu nous est connu par l'idée d'un être infini que chacun de nous trouve profondément imprimée dans sa raison ; il semblerait donc qu'on peut indifféremment placer l'une des deux sciences avant l'autre.

3. Mais il faut réfléchir, en premier lieu, qu'avant d'étudier l'*Être infini* dont nous avons l'idée, il faut avoir étudié cette idée elle-même comme *fait de l'esprit humain*. Il faut constater son existence et la distinguer des autres idées avec lesquelles elle est mêlée dans notre esprit. Tout ce que nous saurons de cette idée par une observation attentive, nous l'affirmerons plus tard légitimement de Dieu.

4. En second lieu, l'*idée de l'infini* est assujettie en nous à une loi constante, qui est de n'apparaître qu'avec l'*idée du fini*, de ne se développer et de ne s'étendre que par elle. L'âme humaine est conçue, ainsi que la nature, comme l'œuvre de Dieu ; mais sans l'œuvre nous ignorerions l'auteur. Nous ne savons rien de l'auteur que d'après ce que nous voyons dans ses œuvres, en sorte que la connaissance de l'auteur varie, s'altère ou se perfectionne précisément avec la connaissance de ses œuvres. Il en est ici absolument comme de la connaissance que nous avons des poëtes, des peintres, des philosophes. L'existence des Géorgiques et de l'Énéide me révèle l'existence de Virgile, l'étude de ces poëmes me révèle le genre de talent du poëte, et pour qui ne les a jamais lus, le nom de Virgile est absolument vide de sens.

Il suit de là que chaque science, quel que soit son objet, conduit à une connaissance plus ou moins élevée de la nature divine; mais nulle plus que la science de l'âme, puisque de toutes les œuvres de Dieu que nous pouvons connaître, l'âme de l'homme est la plus excellente.

5. L'homme, créé à l'image de Dieu, suivant l'enseignement de la tradition, et suivant les conclusions ultérieures de la philosophie, présente sur un plan fini les attributs que nous concevons ensuite en Dieu comme infinis. Or, qui ne voit que tout attribut ne peut être conçu comme

infini, s'il n'est d'abord connu à un degré fini ? nous ne concevrions point l'espace infini si nous ne voyions d'abord autour de nous des étendues bornées ; de même ces expressions *pensée infinie*, *puissance infinie*, *sagesse infinie*, ne nous offrent quelque sens qu'à la condition que nous ayons d'abord l'idée de la pensée, de la puissance, de la sagesse à un certain degré, et dans les limites de notre nature. Et sans doute mieux nous aurons étudié ces attributs en nous, mieux nous comprendrons les inductions sublimes que nous en ferons ensuite à Dieu.

6. L'ancienne division de la philosophie présentait trois parties, la *logique*, la *métaphysique* et la *morale*. La psychologie n'y est point nommée; mais ce n'est point à dire qu'elle n'y existât en aucune façon. Elle s'y trouvait mêlée à la logique ; les deux parties marchaient ensemble, et l'on décrivait les facultés de l'esprit humain à mesure qu'il s'agissait d'en donner les règles. Mais comme on ne s'était pas encore rendu compte de la véritable méthode qui a fait l'objet d'une question toute moderne, il arrivait que tantôt les faits étaient décrits d'après l'observation, tantôt au hasard et par des hypothèses, tantôt même ils étaient entièrement omis. A mesure que la règle de l'observation, comme condition de la vraie méthode, a pénétré, on s'est convaincu que toute règle de logique devait reposer sur la connaissance préalable des facultés qu'il s'agissait de régler, et la logique entière sur la science de l'esprit humain ; voilà pourquoi la logique et la psychologie ont été séparées, bien qu'au fond on pût les laisser réunies.

7. La métaphysique ancienne embrassait avec la théodicée actuelle, la partie de la psychologie qui traite de la nature de l'âme et de ses attributs essentiels. La morale ne venait qu'après la métaphysique, afin que la morale religieuse et la morale proprement dite ne fussent point séparées.

8. Quant à l'histoire de la philosophie, elle se trouvait seulement à l'état de fragments disséminés dans les autres parties.

9. Il y a donc au fond identité dans les deux divisions, mais l'esprit de méthode a fait attacher plus d'importance à la psychologie comme base de tout le reste, et à l'histoire de la philosophie, comme répertoire d'observations toutes faites, ou d'erreurs que la méthode bien appliquée fait utilement discerner et détruire.

10. La correspondance des deux divisions peut être exprimée ainsi :

Logique.	La partie de la psychologie qui traite des facultés de l'âme. Logique.
Métaphysique . . .	La partie de la psychologie qui traite de la nature de l'âme. Théodicée.
Morale	Morale individuelle et de l'homme envers l'homme. Morale religieuse.
Notions historiques disséminées . . .	Histoire de la philosophie.

QUESTIONNAIRE

Division de la philosophie.

1. Quelles sont les deux divisions naturelles de la philosophie?
2. Quel nom a-t-on donné à chacune de ces deux sciences?
3. Quelles sont les deux sciences qui découlent de la psychologie?
4. Quelle partie doit précéder la psychologie?
5. Quelle partie doit suivre les cinq précédentes?
6. Récapituler toutes ces parties.

Ordre dans lequel il faut en disposer les parties.

1. Quelles sont les parties dont l'ordre n'a pas besoin de nouvelles explications?

2. Ne semble-t-il pas qu'on pourrait indifféremment mettre la science de l'âme avant celle de Dieu, ou réciproquement?
3. Quelle est la première raison pour laquelle la science de l'âme doit précéder la science de Dieu?
4. Quelle est la seconde?
5. Comment la connaissance de l'âme conduit-elle à celle de Dieu?
6-10. Quelles ressemblances et quelles différences y a-t-il entre l'ancienne division de la philosophie et la division moderne?

TABLEAU GÉNÉRAL DE LA PSYCHOLOGIE.

- **INTRODUCTION** : Objet, Division et Méthode.
- **FAITS DE L'AME.**
  - Phénomènes de conscience.
  - Origine et formation des idées.
- **FACULTÉS DE L'AME.**
  - Théorie des facultés.
  - SENSIBILITÉ. .
    - Organique.
    - Psychologique.
    - Morale.
  - INTELLIGENCE.
    - Éléments . .
      - nécessaires : Raison.
      - contingents :
        - Conscience.
        - Perception extérieure.
    - Rapports . .
      - simples : Jugement.
      - composés : Raisonnement.
    - Étendues . .
      - 1er degré : Abstraction.
      - 2e degré : Généralisation.
    - Conservation.
      - simple : Mémoire.
      - composée : Imagination, Association des idées.
  - ACTIVITÉ . . .
    - Organique.
    - Spirituelle. .
      - spontanée.
      - volontaire.
      - libre.
- **NATURE DE L'AME.**
  - Caractères du moi.
  - Distinction de l'âme et du corps.

PSYCHOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

OBJET DE LA PSYCHOLOGIE. — DE LA CONSCIENCE ET DE LA CERTITUDE QUI LUI EST PROPRE.

I. — Objet de la psychologie.

1. La psychologie est la *science de l'âme.*

2. On la définit aussi la *science de l'esprit humain.* Mais ces mots *esprit humain* semblent désigner seulement l'intelligence ou la *faculté de penser,* et non l'âme considérée *dans toutes ses facultés et dans sa nature.* Dans ce sens, la science de l'esprit humain serait donc seulement une partie de la science de l'âme et non cette science tout entière.

3. La psychologie est la première partie, et comme la base de la philosophie.

D'une part, elle donne la connaissance des facultés que la *logique* et la *morale* doivent régler.

D'autre part, elle distingue dans l'intelligence humaine les notions essentielles sur lesquelles repose la conception de Dieu et de ses attributs, et par là elle prépare la *théodicée.*

Examinons quelles sont les questions générales que doit se proposer la psychologie.

4. Chaque *être* est doué de certaines *propriétés*, et ces propriétés se révèlent par certains *effets* ou *phénomènes*. Prenons pour exemple l'eau et la propriété que nous lui connaissons *de faciliter et de hâter la croissance des plantes*. Cette propriété se révèle par ses effets. Or la *substance* de l'eau se distingue de la *propriété* qu'elle possède, et cette propriété elle-même se distingue des effets qui la manifestent. Mais il est évident, 1° que les effets ou phénomènes qui dévoilent cette propriété la supposent *nécessairement*, et que celle-ci suppose *nécessairement* une substance qui en est douée ; 2° que la propriété ne nous serait pas connue sans ses effets ou phénomènes, et que la substance ne nous serait pas connue si nous ne connaissions au moins une de ses propriétés.

5. Ainsi, les effets ou phénomènes qui révèlent les propriétés de la substance nous sont connus d'abord, puis par eux les propriétés, et enfin par les propriétés la substance.

6. En appliquant ces remarques à l'âme, il y a donc lieu de distinguer en elle : 1° la substance; 2° les propriétés ou *facultés;* 3° les *phénomènes*. La substance est supposée par les facultés, et les facultés sont supposées par les phénomènes. En sorte que, dans l'ordre de la *réalité*, il faut mettre la substance en premier lieu, les facultés en second, les faits ou phénomènes en troisième.

7. Mais il faut distinguer ici l'*ordre dans lequel les choses existent* de l'*ordre dans lequel nous les connaissons*. La substance ne nous est connue que par les facultés, et les facultés elles-mêmes ne nous sont connues que par leurs phénomènes particuliers. Si donc *dans l'ordre de la réalité*, les facultés dérivent de la nature de l'âme, et les faits dérivent des facultés, il est vrai de dire que, *dans l'ordre*

de la science, nous allons au contraire des faits aux facultés, et des facultés à la nature de l'âme.

8. De là, dans la *science de l'âme*, trois questions générales, et dans l'ordre que voici :

1° Quels sont les *faits* ou *phénomènes* de l'âme?

2° Quelles sont les *facultés* de l'âme ?

3° Quelle est la *nature* de l'âme ?

9. Il faut remarquer encore que, les faits tombant seuls sous l'observation, on ne doit rien affirmer des facultés qu'en s'appuyant sur l'observation des faits, et rien sur la nature intrinsèque de l'âme qu'en s'appuyant sur l'étude de ses facultés.

10. Ainsi la méthode d'observation, qui place la psychologie en tête de toute la philosophie, assujettit la psychologie elle-même à l'étude des faits, sans lui permettre ni d'anticiper sur cette étude par l'hypothèse, ni d'en dénaturer les résultats au gré d'un système.

II. — De la conscience et de la certitude qui lui est propre.

1. Les sciences cosmologiques reposent sur l'observation des faits qui se passent hors de nous et *qui tombent sous les sens;* la psychologie repose sur l'observation des faits qui se passent en nous, et *qui ne tombent pas sous les sens.* Ces faits nous sont connus directement, *sans intermédiaires*, par la propriété que nous avons de *savoir ce qui se passe dans notre âme.* Ils s'appellent pour cette raison faits ou phénomènes de *conscience* (cum, scire). La conscience est donc la faculté d'apercevoir les faits qui s'accomplissent en nous, comme la vue est la faculté de percevoir les couleurs, comme l'ouïe est la faculté de percevoir les sons.

2. Les faits de conscience nous sont connus avec autant

de certitude que les faits qui tombent sous les sens. Je suis aussi assuré des faits exprimés par ces mots : *je pense, je souffre, j'admire, j'aime, je veux*, etc., que je suis assuré de la forme, de la dureté, et des autres phénomènes de tels ou tels corps.

3. Il y a plus : c'est que la connaissance d'un fait qui tombe sous les sens est elle-même un fait qui n'y tombe nullement, et qui m'est cependant nécessairement connu en même temps que l'autre. Non seulement je sais *que ce corps a telle couleur, telle forme*, je sais de plus *que je vois ce corps*, autre fait qui n'a ni forme ni couleur, que les sens n'atteignent point; et, si j'ignorais ce second fait, par là même et nécessairement j'ignorerais le premier.

4. Et en général, il est évident que nulle connaissance, nulle certitude n'est possible sans la conscience, c'est-à-dire que nous ne pouvons rien connaître, être certains de rien, si nous ne connaissons, si nous ne sommes certains *que nous connaissons* et *que nous sommes certains*.

5. La conscience n'est d'abord qu'une vue *confuse et vague*. Cela tient à ce que les diverses facultés de l'esprit produisant à la fois les effets qui leur sont propres, nous ne voyons au premier coup d'œil dans chaque fait de conscience qu'une somme, un composé, et non pas les parties, les éléments. C'est en concentrant notre attention sur ces faits, en *réfléchissant*, que nous en acquérons peu à peu la conscience *distincte*.

6. A mesure que ce changement s'opère dans la conscience par la réflexion, il doit s'en opérer un autre dans le langage. En effet, les termes dont on se sert pour désigner les phénomènes de l'âme aperçus confusément par la conscience, ont un sens complexe dont on se rend mal compte. Le langage de la conversation en fournit de nombreux exemples. On dit : Cet homme a du *jugement*, de

l'*honneur*, de la *sensibilité*, de la *raison*, etc., et sans doute en entend bien exprimer par là des qualités réelles; cependant, quand on cherche à définir ces mots, on s'aperçoit qu'il est souvent difficile de le faire. Mais, lorsque par la *réflexion* nous serons venus à bout de séparer et de préciser les faits, si nous les désignons à mesure par des mots qui n'avaient auparavant qu'un sens vague, ces mêmes mots auront dès lors un sens parfaitement arrêté, et, sans inventer de nouvelles expressions, notre langue sera mieux faite. Par exemple, nous avons remarqué tout à l'heure que nous pouvous *être attentifs à ce qui se passe en nous*. En donnant à cette faculté le nom de *réflexion*, nous attachons un sens précis au mot *réflexion*, demeuré vague dans le langage ordinaire.

7. On voit, et cette observation est d'une grande importance au moment d'aborder l'étude des faits de conscience, que ce n'est pas en définissant les mots qu'il faut éclaircir les faits, et qu'il faut au contraire examiner *d'abord* et distinguer les faits, et *ensuite* employer pour désigner ces faits des mots dont la définition sera la suite naturelle des connaissances acquises. La première de ces deux marches ne serait qu'une manœuvre de langue sans grande utilité; la seconde amène tout à la fois un progrès dans la science et un progrès correspondant dans la langue.

8. Les mots n'ont point de sens absolu; il peut arriver que deux personnes désignent le même fait par deux mots différents, ou qu'elles emploient le même mot pour désigner deux faits différents : de là des malentendus qui ne peuvent disparaître qu'autant qu'on a soin constamment de ne pas se préoccuper des mots, et de s'attacher fortement aux faits.

QUESTIONNAIRE

Objet de la psychologie.

1. Quelle définition donnez-vous de la *psychologie?*
2. Peut-on la définir *la science de l'esprit humain?*
3. Quelle place occupe-t-elle en philosophie, et quel est son rapport soit avec la *logique* et la *morale*, soit avec la *théodicée?*
4. Faire distinguer par des exemples la substance d'un être, ses propriétés et ses phénomènes.
5. Dans quel ordre ces trois choses nous sont-elles connues?
6. Appliquez à l'*âme* ce que vous venez de dire.
7. Distinguez l'*ordre de la réalité* et l'*ordre de la science.*
8. Quelles sont, par conséquent, les trois questions générales de la *science de l'âme?*
9. Quelle règle faut-il suivre en passant de l'une de ces trois questions à la suivante?
10. Quel rapport y a-t-il entre cette règle et celle qui fait placer la psychologie en tête de la philosophie?

De la conscience et de la certitude qui lui est propre.

1. Quelle différence y a-t-il entre l'observation dans les sciences cosmologiques et l'observation en psychologie?
2. Comparez la certitude de la conscience à la certitude des sens.
3. La connaissance d'un fait sensible est-elle aussi un fait sensible?
4. Comment n'y a-t-il ni connaissance ni certitude sans la conscience?
5. Pourquoi la conscience est-elle primitivement *confuse*, et comment devient-elle *claire?*
6. Quel changement s'opère-t-il en même temps dans le langage?
7. Quelle remarque doit-on faire sur l'étude des faits et sur la définition des mots?
8. Les mots ont-ils un sens absolu?

CHAPITRE DEUXIÈME

DES PHÉNOMÈNES ORGANIQUES QUI SONT LIÉS AUX PHÉNOMÈNES DE CONSCIENCE. — DES PHÉNOMÈNES DE CONSCIENCE. — DES IDÉES EN GÉNÉRAL. — DE LEURS DIFFÉRENTES ESPÈCES.

I. — Des phénomènes organiques qui sont liés aux phénomènes de conscience.

1. Avant de s'occuper des phénomènes de conscience, il est bon de jeter un coup d'œil sur les phénomènes organiques dont ils sont accompagnés. Ces rapports du physique et du moral sont un des points les plus admirables du plan de la providence. Quand Bossuet voulut enseigner à son élève la *connaissance de Dieu et de soi-même*, il se fit élève lui-même, étudia avec soin l'anatomie et la physiologie, et devenu promptement maître consommé en ces matières nouvelles, il fit de l'*union de l'âme et du corps* l'un des plus beaux chapitres de son ouvrage. C'est à ce résumé substantiel, demeuré vrai après les progrès de la science, que nous renvoyons le lecteur. Nous ne pouvons donner ici que quelques explications sommaires, dans le but de prévenir la confusion des phénomènes organiques avec les phénomènes de conscience auxquels ils sont liés.

2. L'homme, comme les animaux vertébrés, est doué de la *vie de relation*, et communique avec les autres êtres matériels par les *cinq sens*, de l'odorat, du goût, de l'ouïe, de la vue et du toucher. Mais les sens ne sont pas les organes des sens, et c'est une distinction qu'il faut s'appliquer à

bien faire. L'animal sent et perçoit; le bon sens nous dit que les organes ne sentent ni ne perçoivent ; ils sont excités, il s'y opère de certaines vibrations, de certains mouvements que la science n'explique pas, et qu'elle se borne à décrire. Essayons cette description dans ce qu'elle a de plus général et de plus sûr.

3. Les corps odorants répandent-ils des parcelles odorantes d'une extrême ténuité, ou impriment-ils à l'air des vibrations d'un genre particulier? C'est ce qu'on ignore; mais on sait que, par suite de l'action de ces corps, la membrane pituitaire est impressionnée, et que le nerf olfactif, dont elle est l'épanouissement, est aussi impressionné dans toute sa longueur, c'est-à-dire jusqu'au cerveau.

4. Les corps savoureux laissent échapper, sous la pression que l'animal leur fait subir, des molécules subtiles qui impressionnent les extrémités irritables d'une foule de nerfs aboutissant au palais et à la partie supérieure de la gorge. L'impression des nerfs se répète encore jusqu'au cerveau, comme dans le sens de l'odorat.

5. Les corps sonores vibrent par suite du choc qu'ils subissent. L'air ou le milieu ambiant dans lequel ils sont placés vibre à son tour couche par couche, le nerf acoustique est impressionné, et l'impression se répète encore jusqu'au cerveau.

6. Les corps éclairés par la lumière réfléchissent autour d'eux les rayons lumineux (ou plutôt oscillent d'une façon particulière, analogue à celle des corps sonores) ; ces rayons frappent le globe de l'œil, traversent l'humeur aqueuse, le cristallin et l'humeur vitrée; les rayons partis d'un seul point, convergent ainsi en un point unique, et impressionnent la rétine, ou épanouissement du nerf optique, qui est à son tour impressionné dans toute sa longueur jusqu'au cerveau.

7. Les corps chauds, les corps durs, agissent de même sur les papilles de la peau, sur les nerfs qui y aboutissent, et l'impression des nerfs, comme dans les autres cas, remonte jusqu'au cerveau.

8. Dans l'exercice des cinq sens, il y a donc uniformément : 1° impression sur la partie extérieure de l'organe ; 2° impression dans la longueur du nerf ; 3° impression au cerveau.

9. Ces faits n'ont aucune ressemblance avec les faits de conscience qui les suivent. En effet, quand je dis : Je sens une odeur, j'ai chaud, je vois ce corps, etc., je n'entends parler d'aucune impression faite sur l'organe, ni dans le nerf, ni au cerveau ; la plupart des hommes ignorent même que de telles impressions ont lieu. Ces impressions occasionnent en moi des sensations agréables ou désagréables et une certaine connaissance des qualités des corps ; mais ces sensations et cette connaissance viennent à la suite de l'impression cérébrale, sans avoir avec elle absolument rien de commun. On conçoit même très bien que l'impression cérébrale pourrait avoir lieu sans amener après elle ni ces sensations ni cette connaissance.

10. D'autres impressions ne se rapportent à aucun des cinq sens. Un coup d'épée qui divise mes chairs irrite fortement les nerfs qui aboutissent au lieu de la lésion, et l'impression se reproduit jusqu'au cerveau. La douleur, fait de conscience, qui suit l'impression cérébrale, n'a évidemment aucune ressemblance avec cette impression, pas plus qu'avec l'épée elle-même.

11. Les faits organiques précédents présentent un caractère commun, celui d'avoir pour terme une impression au cerveau. Les faits suivants présentent un caractère opposé, celui d'avoir un mouvement du cerveau pour point de départ. Non seulement il y a des impressions sur les organes,

suivies de l'impression des nerfs, puis de l'impression du cerveau; mais il y a des mouvements au cerveau, suivis du mouvement des nerfs, puis des muscles, puis du mouvement des organes, ce qui fait deux séries inverses :

1° Organes, nerfs, cerveau ;

2° Cerveau, nerfs et muscles, organes (1).

12. Les impressions et les mouvements du cerveau ont cela de commun que ce sont également des modifications de la matière cérébrale, et en tant que modifications, elles ne diffèrent pas en soi; mais il ne faut pas oublier que les impressions du cerveau sont la fin d'une série partant du dehors et aboutissant au dedans, tandis que les mouvements du cerveau sont le commencement d'une série partant du dedans et aboutissant au dehors.

13. Il y a lieu de distinguer les mouvements du cerveau en plusieurs classes suivant leur origine.

En premier lieu, toute impression du cerveau, très probablement, tend à déterminer un mouvement, c'est-à-dire que toute série du dehors au dedans tend à se compléter par une série inverse. Cela est du moins incontestable pour toute impression accompagnée de plaisir ou de douleur. Si l'impression est agréable, il se produit un mouvement d'épanouissement, de dilatation; si l'impression est pénible, c'est au contraire un mouvement de resserrement, de contraction.

Ici, rien que d'aveugle, d'instinctif; l'enfant, l'homme qui dort présentent ce phénomène aussi bien que l'homme fait et parfaitement éveillé.

14. D'autres mouvements sont aussi instinctifs; mais ils diffèrent des précédents en ce qu'ils ne sont point la suite

(1) Pour simplifier ces explications, nous sous-entendons la moëlle épinière, prolongement du cerveau, à laquelle aboutissent la plupart des nerfs.

d'une impression ; le mouvement originel de la série est sans antécédent apparent ; mais il a toujours un but évident, qui est la conservation de l'individu et la fin pour laquelle il est créé, et il est dû à ce qu'on nomme le *principe vital*, agent inconnu auquel on rapporte les phénomènes de la vie, comme on rapporte ceux de la chaleur à un agent inconnu, le calorique ; le principe vital, force inintelligente ou du moins involontaire, est en rapport intime avec l'âme (1). Du cerveau comme d'un centre, il produit, en vertu des lois qui lui sont propres, divers mouvements nécessaires à l'existence et à l'entretien du corps ; les uns continus comme la circulation des fluides, les autres intermittents, comme ceux que nous produisons pour rétablir l'équilibre du corps.

15. Enfin, beaucoup de mouvements du cerveau, suivis de mouvements organiques, sont évidemment déterminés par notre volonté. Je veux lire, et je lis. Je veux lever la tête, et je la lève. Ce commandement de notre volonté sur le cerveau, et par suite sur les organes, est limité, sans doute, mais son importance n'a pas besoin d'être remarquée.

Il est très probable aussi qu'il ne se forme en nous aucune idée, ni aucun sentiment, ni aucune détermination qui ne produise sur le cerveau une certaine influence, laquelle est souvent de nature à retentir jusqu'au dehors. Cet effet est du moins très fréquent. De là les expressions du regard, de la physionomie, du geste, etc.

(1) J'ai cru longtemps que le principe vital était absolument distinct de l'âme ; mais les dissertations que j'ai lues sur ce sujet, et qui sont dues à des hommes très compétents, m'ont fait apercevoir que j'étais probablement dans l'erreur, et je rétracte ce que je disais sur ce point dans ma 3e édition.

II. — Des phénomènes de conscience.

1. L'histoire complète de chaque homme serait le récit de la multitude des perceptions, sensations, idées, sentiments, déterminations, dont il aurait eu successivement conscience pendant toute la durée de sa vie. Et l'on peut affirmer que cette histoire ne ressemblerait exactement à celle d'aucun autre homme, et que dans cette histoire elle-même, celle d'un seul jour ne ressemblerait non plus à celle d'aucun autre jour.

2. Et cependant une si grande variété est le résultat des combinaisons faites entre un petit nombre d'éléments ; en sorte qu'il est possible d'arriver à une classification très simple des *phénomènes de conscience*, et de les indiquer, tout innombrables qu'ils sont, par quelques dénominations générales.

3. Les premiers *phénomènes de conscience* qui se présentent à l'observation, sont ceux de la *sensation* et de la *perception* qui suivent les *impressions organiques* décrites dans le paragraphe précédent.

4. Lorsque nos organes ont été impressionnés, et que par suite de cette première impression les nerfs ont été aussi impressionnés jusqu'au cerveau, nous *sentons* et nous *percevons*, et ces deux faits sont souvent très faciles à discerner. Ainsi, dans l'exemple du coup d'épée, la douleur éprouvée par celui qui a reçu le coup, se distingue aisément dans son esprit de l'idée qu'il se fait aussitôt de l'épée qui l'a frappé, c'est-à-dire qu'il distingue avec une entière évidence la sensation qu'il éprouve de la perception qui en est la suite.

Il en est de même toutes les fois que les sensations sont agréables ou pénibles.

5. Mais lorsque les sensations sont sans plaisir et sans douleur, elles ne sont plus que les signes des qualités des corps, la pensée ne s'arrête pas un seul instant sur elles, et va droit au dehors ; et il faut un assez grand effort de la réflexion pour les séparer des perceptions.

6. Aussi quand le philosophe cherche dans la langue les mots nécessaires pour exprimer les diverses espèces de sensations, il éprouve un assez grand embarras, et ne trouve le plus souvent à sa disposition que des mots auxquels il est presque toujours réduit à donner un double sens : et comme ces mots expriment bien plutôt les qualités des corps que les sensations de l'âme, l'emploi qu'il en fait paraît plus paradoxal que philosophique. N'a-t-on pas l'air de commettre une impertinence envers le bon sens quand on affirme que les odeurs, les saveurs, les sons et les couleurs sont dans l'âme et non pas dans les corps ?

7. Pour que ces affirmations cessent d'étonner, il suffit de remarquer que le mot *couleur*, par exemple, employé en philosophie pour désigner les *sensations de la vue*, l'est aussi, soit en philosophie, soit dans le langage ordinaire, pour désigner les propriétés ou qualités des corps que ces *sensations* nous révèlent. Il suffit, pour prévenir toute confusion, de ne pas oublier que les effets produits dans l'âme à la suite des impressions organiques sont des *sensations*, et que les qualités des corps sur lesquelles l'attention de l'esprit se porte par suite des sensations éprouvées, sont l'objet de nos *perceptions*.

8. Mais si la sensation, effet produit dans l'âme, n'est pas moins distincte de la perception, c'est-à-dire d'une certaine connaissance des objets extérieurs, qu'elle ne l'est des impressions organiques dont elle est précédée, comment expliquer cette suite et cette dépendance entre des phénomènes si dissemblables ? A une telle question, il n'y

a qu'une réponse sage : c'est d'avouer que l'explication nous échappe. Pour un esprit réfléchi, l'étroit lien qui unit les impressions organiques, les sensations et les perceptions, n'est l'effet d'aucune nécessité, et paraît montrer avec évidence la parfaite liberté du suprême ordonnateur dans son œuvre.

9. Le fait de conscience qui se présente après la *sensation* et la *perception*, suites de l'impression organique, c'est l'*effort musculaire*, d'où résulte le mouvement de quelque membre. En donnant à cet effort le nom de musculaire, on indique par cet adjectif non pas le principe de l'effort, qui est dans l'âme, ni même son point de départ, qui est dans le cerveau, mais son terme, qui est dans les *muscles*.

10. La sensation, la perception, l'effort musculaire, sont les trois phénomènes que l'on observe dans les rapports de l'âme avec le corps. Comme ces rapports ne constituent pas toute la vie de l'âme, il s'ensuit que ces trois phénomènes ne sont pas les seuls.

11. Mais, comme chacun de ces phénomènes renferme, en quelque sorte, deux éléments, savoir, le phénomène lui-même, qui est tout entier dans l'âme, et un phénomène organique qui le précède (l'impression) ou qui le suit (le mouvement), nous pouvons, par un procédé que nous étudierons plus tard, et qu'on nomme *abstraction*, considérer le premier de ces éléments sans le second. Par là nous nous élèverons à trois phénomènes plus généraux dans lesquels ces trois premiers se trouveront compris, et qui comprendront en outre tous les autres phénomènes de l'âme.

12. En effet, qu'est-ce qu'éprouver une *sensation?* C'est *sentir* par suite d'une impression des organes. Qu'est-ce qu'avoir une *perception*? C'est *connaître* certains phénomènes. Qu'est-ce que faire un *effort musculaire?* C'est *agir* sur un membre pour le mouvoir. Séparons dans ces trois

faits ce qui tient aux organes, et nous aurons trois phénomènes généraux dont la sensation, la perception, l'effort musculaire, sont des applications particulières. Ces trois phénomènes généraux s'appellent SENTIR, CONNAITRE, AGIR.

13. Le phénomène général de *sentir* ne renferme pas seulement les *sensations* qui se rapportent à des objets matériels, mais les SENTIMENTS qui se rapportent à des objets immatériels, comme l'amitié, l'amour du beau, la vénération.

14. Le phénomène général de *connaître* ne renferme pas seulement les *perceptions* qui se rapportent à des corps présents, c'est-à-dire agissant sur mes organes, mais les IDÉES qui se rapportent à tous les objets que je puis connaître par les organes ou sans les organes, à des corps présents, absents ou imaginaires, à l'âme de mes semblables, à la mienne, aux propriétés des êtres, aux causes, aux lois, à l'être infini.

15. Le phénomène général d'*agir* ne renferme pas seulement les *efforts musculaires*, qui ont leur effet actuel dans les organes, mais les VOLITIONS (1), qui se rapportent aussi à l'avenir ou à des faits immatériels, comme la résolution de me promener demain, ou celle d'être attentif à présent à ce qu'on me dit.

16. Nous reconnaissons en somme trois phénomènes généraux de conscience, qui sont : *sentir*, *connaître* et *agir*, et six classes de phénomènes secondaires, dont trois, les *sensations*, les *perceptions* et les *efforts musculaires*, tiennent aux rapports de l'âme avec le monde matériel, et les trois autres, les *sentiments*, les *idées* et les *volitions*, en tant

(1) Nous eussions préféré le mot ACTES comme plus simple, si l'usage n'attachait à ce mot l'idée de l'exécution extérieure, qui ne fait évidemment pas partie du phénomène de conscience.

que dépassant les organes et les objets matériels, constituent la vie intime de l'âme et ses rapports avec le monde immatériel.

III. — Des idées en général.

1. On peut dire que l'étude des idées est à la philosophie ce que la philosophie est aux autres sciences. En effet, nous avons vu que toute science a sa philosophie, qui consiste en ce que cette science cherche à s'expliquer elle-même à elle-même. Or, en philosophie, quand l'intelligence est appliquée à l'étude des sensations, des sentiments ou des faits actifs et volontaires, il y a en quelque sorte différence entre le *sujet* et l'*objet* de l'étude; mais, dans l'étude des idées, le *sujet* et l'*objet* sont absolument identiques, c'est l'*intelligence* se rendant compte des *éléments de l'intelligence.*

2. Les plus grands problèmes de la philosophie sont donc ceux qu'on pose sur les idées, et leur solution a une influence inévitable sur toutes les autres questions. Par exemple, l'idée de *cause* mal expliquée conduit en psychologie au matérialisme, en logique au scepticisme ou doute universel, en morale au fatalisme, en théodicée à l'athéisme.

3. Une bonne théorie des idées est donc en réalité le fondement de la philosophie.

4. Mais d'abord il faut se garder d'une préoccupation fâcheuse qui a dominé presque jusqu'à nos jours tous les essais qu'on a faits pour expliquer l'intelligence humaine. La grande familiarité dans laquelle nous vivons avec les corps, le peu d'habitude au contraire que nous avons des phénomènes spirituels, rendent fréquents dans le langage ordinaire l'emploi des expressions métaphoriques. On dit

un esprit *étendu*, *pénétrant*, des idées *nettes*, des passions *vives*, etc., etc. Mais ce qui a du sens et de l'utilité comme *métaphore* devient absurde quand on en fait une théorie. Par exemple, je découvre dans ce qu'on appelle l'*étendue* de l'esprit une analogie avec l'*étendue* dans les corps. Mais qu'on prenne l'expression à la lettre, et qu'on vienne à demander quelle est dans cette étendue la part de la longueur, celle de la largeur et celle de l'épaisseur, il est clair qu'on pose là des questions absurdes. Or, la propension à prendre à la lettre de simples métaphores a engendré en philosophie une théorie des idées dont la grossièreté nous surprend aujourd'hui.

5. Le mot idée, εἶδος, fut primitivement métaphorique, et signifiait dans son sens propre une image, une peinture. Les philosophes, abusés par la métaphore, traitèrent de l'idée comme d'*une chose* qui *représentait* à l'esprit les réalités. Entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu, ils supposèrent un être mitoyen, l'*idée*. Cette idée ou représentation était tantôt considérée comme une véritable *peinture matérielle* faite en raccourci dans le cerveau; tantôt, ce qui est peut-être encore plus absurde, comme une *peinture intellectuelle*. Dans les deux cas, c'était l'intermédiaire obligé entre les réalités et nous. D'où il suivait que nous ne connaissons directement aucune réalité, mais seulement les portraits, représentations ou *idées* des réalités.

6. Or, comme rien ne garantit l'exactitude du portrait, il s'ensuivait, en dernière analyse, que nous ne connaissons rien avec certitude ni du monde des corps, ni du monde des esprits. Cette conséquence, quoique simple et immédiate, n'a été aperçue que fort tard : c'est dans le siècle dernier seulement qu'elle a été mise en pleine évidence.

7. De la conséquence absurbe on est remonté au prin-

cipe qui l'engendrait, et l'on s'est aperçu que l'absurdité était contenue dans cette hypothèse admise jusqu'alors sans contrôle, que l'idée est un être mitoyen placé entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu.

8. Cette hypothèse elle-même tenait à la manière usitée de rendre compte des phénomènes de l'esprit à l'aide de comparaisons empruntées aux phénomènes des corps. Or, il y a là une confusion dont il faut se garder avec le plus grand soin; la pensée et les idées ne peuvent pas plus se définir par comparaison avec l'étendue et les combinaisons de l'étendue, que l'étendue ne peut être définie par comparaison avec les phénomènes intellectuels.

9. Ainsi les idées ne sont point des *êtres*, mais des *manières d'être* de l'esprit humain; l'esprit humain a des *idées* comme les corps ont des *formes;* mais les formes n'existent pas indépendamment des corps, ni les idées indépendamment de l'esprit (1).

IV. — De leurs différentes espèces.

1. On peut considérer les idées : 1° en elles-mêmes; 2° par rapport à l'âme ou au sujet; 3° par rapport à leur objet; 4° par rapport à leur origine.

2. Considérées en elles-mêmes, les idées se divisent en

(1) Arnauld est le premier philosophe qui ait combattu l'hypothèse des *idées représentatives* et qui en ait démontré l'absurdité. Il l'a fait notamment dans deux chapitres du livre *des Vraies et des Fausses idées*, qui lui-même est, pour ainsi dire, dirigé tout entier contre ce préjugé. Les deux chapitres dont il s'agit, et qui sont le quatrième et le cinquième du livre, ont pour titres : « Que ce que l'auteur de la *Recherche de la Vérité* dit de la *nature des* « *idées*, n'est fondé que sur des imaginations qui nous sont restées des préju- « gés de l'enfance; » et : « Que l'on peut prouver géométriquement la faus- « seté des *idées* prises pour des êtres *représentatifs*. »

simples et en *composées*. C'est une métaphore empruntée au langage de la chimie qui distingue aussi les corps en *simples* ou indécomposables, et en *composés*, ou formés des corps simples combinés entre eux. L'idée d'une feuille de papier est composée, puisqu'elle renferme l'idée de la blancheur de ce papier, celle de sa forme, celle de sa substance, etc. L'idée de la blancheur de ce papier est encore composée; mais l'idée de la blancheur en général est une idée simple. Les idées composées se définissent par les idées simples qu'elles contiennent; mais, quand on est arrivé aux *idées simples*, il n'y a plus lieu de définir.

3. Considérées par rapport à l'âme ou au sujet, les idées se divisent en *claires* et en *obscures*, en *distinctes* et en *confuses*. Ces expressions, empruntées au monde physique, expriment une métaphore juste. Suivant que la lumière est plus rare ou plus abondante, les objets plus ou moins à la portée de la vue, enfin les organes de la vue plus ou moins sains, nous voyons plus ou moins bien.

L'*évidence*, lumière intellectuelle, est aussi répandue avec plus ou moins d'abondance sur les objets de nos connaissances.

J'ai une idée *claire* des effets de l'électricité, si j'ai été témoin d'expériences où ces effets sont produits bien sensiblement, comme de la chaîne électrique, etc. Mais j'ai une idée *obscure* de l'électricité même ou de l'agent qui produit ces effets;

J'ai l'idée *distincte* du carré si je ne le confonds avec aucune autre figure, telle que le rectangle ou le losange;

J'ai l'idée *confuse* d'un auteur que j'ai lu il y a longtemps et dont le souvenir se trouve mêlé avec celui de plusieurs autres, etc.

4. Considérées par rapport à leur objet, les idées se divisent : 1° en *vraies* et en *fausses*; 2° en *complètes* et en

incomplètes; 3° en *concrètes* et en *abstraites;* 4e en *individuelles* et en *générales.*

5. Idées *vraies* et idées *fausses.* L'idée d'un cheval est *vraie*, l'idée d'un *centaure* est *fausse.* On a dit avec raison que les combinaisons de l'esprit ne sont en soi ni vraies ni fausses, et qu'il n'y a de vrai et de faux que le *jugement* ou l'*affirmation.* Je puis me représenter un cheval ailé, à cela rien de faux; mais si je prétends qu'un tel cheval existe réellement, c'est dans cette prétention qu'est le faux.

6. Idées *complètes* et idées *incomplètes.* A proprement parler, nous n'avons l'idée complète d'aucun être, nous ne connaissons aucun être dans tous ses attributs, dans tous ses rapports, ni surtout dans sa substance. Les idées des êtres qui nous sont le plus familiers sont environnées de mystères et de points de vue ténébreux. Mais en *isolant les points de vue*, on forme ce qu'on appelle des idées abstraites; telle est l'idée que j'ai de la couleur d'un corps et de la couleur des corps en général, etc. Les idées abstraites peuvent être complètes. L'idée exprimée par le nombre 4, l'idée du cône, etc., et en général les notions mathématiques, sont *complètes dans leur état d'abstraction.*

7. Idées *concrètes* et idées *abstraites.* L'idée *concrète* n'est autre que la vue de l'être réel : Pierre, Paul, cet animal, etc. Si l'on considère seulement un point de vue de l'objet, l'idée est abstraite : les talents de Pierre, la sagesse de Paul, la force de cet animal, etc., et par suite, sans tenir aucun compte de tel ou tel individu : les talents, la sagesse, la force, etc.

8. Idées *individuelles* et idées *générales.* Toute idée concrète est individuelle; une idée abstraite est d'abord individuelle, mais elle peut devenir générale. Mêmes exemples que ci-dessus.

9. Enfin, considérées par rapport à leur origine et à leurs caractères essentiels, les idées se divisent en idées *nécessaires* et en idées *contingentes*. Si je suis témoin d'un changement, d'un fait nouveau, je lui suppose *nécessairement* une cause. De même à tout phénomène, à toute qualité, je conçois *nécessairement* une substance. Je conçois *nécessairement* les corps comme existant dans l'espace, les événements comme se succédant dans le temps. Les idées de cause, de substance, d'espace, de temps, qui se forment *nécessairement* à la suite des idées de changement, de phénomène, de corps, d'événements successifs, sont ce qu'on appelle des idées *nécessaires*.

10. Les idées qui réveillent, suscitent en nous les idées nécessaires, sont elles-mêmes dépourvues du caractère de nécessité; elles s'appellent par opposition *contingentes*. Tel est le caractère des idées que j'ai de tel *changement*, de tel *phénomène*, de tel *corps*, de telle *succession d'événements*, etc.

C'est de cette dernière classification qu'on tire les données qui servent à la solution du problème *de l'origine des idées;* et c'est pourquoi, dans le chapitre suivant, nous reviendrons avec plus de détails à la distinction que nous ne faisons qu'indiquer dans celui-ci.

QUESTIONNAIRE

Des phénomènes organiques qui sont liés aux phénomènes de conscience.

1. Pourquoi cette étude préliminaire est-elle nécessaire, et quelle en est l'importance?
2. Qu'est-ce qu'on nomme la *vie de relation*, les sens et les organes des sens?
3. Que se passe-t-il dans les organes par suite de l'action des corps odorants?

4. Des corps savoureux?
5. Des corps sonores?
6. Des corps éclairés par la lumière?
7. Des corps chauds, des corps durs?
8. Résumer le triple phénomène qui se produit dans tous ces cas.
9. Ces faits sont-ils semblables aux perceptions et aux sensations qui en sont la suite?
10. N'y a-t-il pas des impressions qui ne se rapportent à aucun sens?
11. Quel est le caractère commun des faits précédents? — N'y a-t-il pas d'autres faits qui sont précisément dans un ordre contraire?
12. Quelle ressemblance y a-t-il entre les impressions du cerveau et les mouvements du cerveau, et quelle différence?
13. Quelle est la première sorte des mouvements du cerveau?
14. Quelle est la seconde et qu'entendez-vous par le *principe vital?*
15. Quelle est la troisième?

Des phénomènes de conscience.

1. Donner une idée de la variété des phénomènes de conscience?
2. La simplicité existe-t-elle dans cette variété?
3. Quels sont les deux phénomènes de conscience qui suivent les impressions organiques?
4. Est-il facile de distinguer ces deux phénomènes?
5. Quand cette distinction est-elle difficile?
6. Cette difficulté n'en amène-t-elle pas une dans le langage philosophique?
7. Que faut-il faire pour éviter ces difficultés.
8. Question embarrassante et réponse à y faire.
9. Qu'est-ce que l'effort musculaire?
10. La sensation, la perception, l'effort musculaire sont-ils les seuls phénomènes de conscience?
11. Comment peut-on de ces trois phénomènes s'élever à trois autres plus généraux qui les contiennent?
12. Quels sont les trois phénomènes généraux que l'on trouve par ce procédé?
13. Le phénomène général de *connaître* renferme-t-il autre chose que les *perceptions*, et en quoi les *idées* diffèrent-elles des perceptions?
14. Le phénomène général de *sentir* renferme-t-il autre chose que les *sensations*, et en quoi les *sentiments* diffèrent-ils des sensations?
15. Le phénomène général d'*agir* renferme-t-il autre chose que les *efforts musculaires*, et en quoi les *volitions* diffèrent-elle des efforts musculaires?

16. En somme, combien de phénomènes généraux, combien de phénomènes secondaires, et comment parmi ceux-ci les trois premiers diffèrent-ils des trois autres?

Des idées en général.

1. Quel caractère particulier présente l'étude des idées?
2. Quelle influence cette étude a-t-elle sur la philosophie entière?
3. Que résulte-t-il de là?
4. Quelle est la première précaution qu'il faut apporter dans l'étude des idées, et quel est l'abus des expressions métaphoriques?
5. Quelle est l'hypothèse absurde admise généralement par les philosophes, et d'où venait-elle?
6. Quelle est la conséquence immédiate de cette hypothèse?
7. A quoi a servi l'absurdité de cette conséquence?
8. Quelle est la comparaison qu'il faut éviter?
9. Résumez ce qui est essentiel dans ces explications?

De leurs différentes espèces.

1. Quels sont les quatre points de vue sous lesquels on peut considérer les idées?
2. Considérées en elles-mêmes, comment se divisent-elles? — A quel point doit-on s'arrêter dans la définition des idées?
3. Considérées par rapport à l'âme, comment se divisent-elles? — Qu'est-ce que l'*évidence?*
4. Considérées par rapport à leur objet, comment se divisent-elles?
5. En quoi consiste une idée *vraie*, une idée *fausse?*
6. Une idée *complète*, une idée *incomplète*. Quelles sont les seules idées complètes?
7. Idée *concrète*, idée *abstraite*.
8. Idée *individuelle*, idée *générale*.
9. Considérées par rapport à leur origine, comment se divisent les idées? — Expliquer ce qu'on entend par *idées nécessaires*.
10. Expliquer ce qu'on entend par *idées contingentes*.

CHAPITRE TROISIÈME

DE L'ORIGINE ET DE LA FORMATION DES IDÉES. — CARACTÈRES ACTUELS DE NOS IDÉES. — ORIGINE DE NOS IDÉES. — FORMATION DE NOS IDÉES. — PRENDRE POUR EXEMPLES QUELQUES-UNES DES PLUS IMPORTANTES DE NOS IDÉES.

I. — De l'origine et de la Formation des idées.

1. La question de l'origine et de la formation des idées est l'une des plus importantes de la philosophie, et l'histoire des systèmes prouve que la solution qu'on lui donne détermine d'avance toutes les autres solutions relatives à la nature de l'homme, à celle de Dieu, à la certitude et à la morale.

2. Demander l'origine des idées, c'est demander ce que sont les idées dans leur *état primitif*, et que cet état primitif n'est point l'objet de l'observation directe. En effet, au moment où l'intelligence de l'enfant entre en exercice, il ne peut pas songer à observer comment s'accomplit cet important événement, et comment il passe du néant de la pensée à la réalité de la pensée. Plus tard il est inutile de rien demander à la mémoire sur cette époque primitive dont nous n'avons pas le moindre souvenir. Il suit de là que si on cherche de prime abord la réponse à cette question : *quelle est l'origine des idées*, on ne pourra que faire des conjectures, et, lors même qu'on rencontrerait la vraie réponse, elle serait, aux yeux de la méthode, dépourvue de certitude scientifique. Il faut donc partir du présent, y

chercher des traces du primitif, si ces traces existent, et de ces traces remonter par le raisonnement à ce que l'observation ne saurait nous donner.

3. La seule chose que nous puissions observer immédiatement, c'est l'*état actuel* de nos idées. Lorsque cet état sera bien connu, il pourra fournir des lumières sur l'état primitif ou sur l'origine des idées, et lorsque les deux états actuel et primitif seront bien déterminés, on pourra dire au milieu de quelles circonstances les idées ont été produites, comment elles ont passé de l'état primitif à l'état actuel, de l'origine à l'existence réelle, c'est-à-dire, enfin, *quelle est leur formation*.

4. La question se décompose donc dans les trois suivantes :

1° Quels sont les caractères actuels de nos idées?

2° Quel est leur caractère primitif ou leur origine?

3° Comment sont-elles sorties du primitif pour arriver à l'actuel, ou quelle est leur formation?

La première de ces trois questions doit nécessairement précéder les deux autres; mais ce n'est que de nos jours et par l'application de la véritable méthode que cet ordre a été adopté.

II. — Caractères actuels de nos idées.

Revenons donc aux caractères actuels de nos idées, déjà observés dans la question précédente; expliquons de nouveau ce que sont les idées *contingentes* et les idées *nécessaires*, et quels autres caractères se joignent à ceux-là.

1. Nous connaissons deux mondes, celui des corps, celui des esprits. Il est évident que sans les sens nous ne connaîtrions point le premier, ni sans la conscience le second.

Or, par les sens, que connaissons-nous? certains phéno-

mènes des corps, les saveurs, les sons, la figure, la dureté, etc. Aucun de ces phénomènes n'est le corps lui-même, car je conçois que chacun d'eux pourrait lui être enlevé. La substance même des corps ne m'est connue par aucun sens, et néanmoins je sais qu'elle existe, et dès qu'un phénomène extérieur m'est connu, je le conçois comme appartenant à une substance.

De même j'ai conscience de ce qui se passe en moi. Je m'aperçois que je veux, que j'aime, que je connais, que je jouis, mais aucun de ces faits ou phénomènes n'est moi. La substance qui veut, aime, connaît, jouit, ne m'est pas connue par la conscience, et cependant, je sais qu'elle existe, et dès qu'un de ces phénomènes m'est connu, je le conçois comme appartenant à un être, à une substance qui est moi. Voici les caractères les plus remarquables de ces deux idées de phénomène et de substance.

2. Avoir l'idée de la saveur, de la figure, etc., de tel ou tel corps, c'est chose soumise à des conditions qui pourraient ne pas se réaliser, et qui ne se réalisent, en effet, le plus souvent, que pour un très petit nombre d'hommes, quelquefois même pour moi seul.

De plus, si l'idée de la saveur ou de la figure de tel corps me manquait, mon intelligence ne serait pas atteinte pour cela; rien d'essentiel, d'indispensable ne lui serait enlevé. Voilà ce qu'on entend quand on dit que l'idée d'un phénomène est une *idée contingente*.

Mais il est impossible que j'aie l'idée de la saveur ou de la figure de ce corps, sans concevoir que ces phénomènes appartiennent à une substance. De plus, cette conviction naturelle que tout phénomène suppose une substance est indispensable, essentielle à mon intelligence. Si elle me manquait, mon intelligence serait atteinte, elle ne serait plus une intelligence humaine, elle serait semblable à celle

dont est peut-être doué l'animal à qui le phénomène apparaît comme à moi, mais qui n'a jamais songé à la substance dont il sort. Voilà ce qu'on entend quand on dit que l'idée de la substance est *nécessaire*.

De même, telle connaissance, tel sentiment que j'aperçois en moi, pourrait ne pas y être, conséquemment je pourrais ne pas l'apercevoir ; l'idée que j'en ai est *contingente*. Mais dès que j'aperçois cette connaissance, ce sentiment, il ne peut pas ne pas se faire que je ne conçoive pas qu'il appartient à l'être moi. C'est là une idée *nécessaire*.

3. Je ne perçois pas d'abord les saveurs en général, les figures en général, mais telle saveur, telle figure. De même j'aperçois en moi telle connaissance, tel sentiment, et non pas la connaissance en général, le sentiment en général. L'idée contingente de phénomène est donc *particulière*.

Mais il n'est vrai que telle saveur, telle figure, sont la saveur, la figure d'un corps ; il n'est vrai que telle connaissance, tel sentiment, appartiennent à un être connaissant et sentant, que parce qu'il est vrai partout, toujours et sans exception, que tout phénomène suppose une substance. L'idée nécessaire de substance est donc *universelle*.

4. Le phénomène que je connais existe dans un temps fini, dans un lieu fini, dans une mesure finie, dans un être fini ; mais par un complément nécessaire, ma pensée s'élève jusqu'à un être dont les attributs n'admettent de bornes, ni dans le temps, ni dans l'espace, ni dans le degré. L'idée contingente atteint le *fini*, l'idée nécessaire atteint l'*infini*.

5. Ce que je vois, ce que j'entends, ce que je sens en moi, ce sont des faits actuels, c'est la réalité du moment, *relative*, qui pourrait ne pas être, mais quand je conçois que tout phénomène suppose une substance, cette vérité que je conçois ne peut pas ne pas être, elle est *absolue*.

6. Ainsi, en abrégé, l'idée d'un phénomène est *contin-*

gente, elle se rapporte à un objet *particulier*, *fini* et *relatif*; l'idée de substance est *nécessaire*, elle atteint l'*universel*, l'*infini* et l'*absolu*.

7. Ce qui vient d'être dit des deux idées de phénomène et de substance, se dira avec des explications absolument semblables des idées d'effet et de cause, de succession et de temps, de corps et d'espace, de pluralité et d'unité, de variété et d'identité, de phénomène et de loi, de changement et d'immutabilité, de connaissance et de vrai, de volonté et de bien, d'œuvre intelligente et de beau, etc.

III. — Origine de nos idées.

1. L'origine de nos idées se conclut de leurs caractères actuels.

2. Les sens et la conscience nous donnent les idées contingentes, qui ont pour objet le particulier, le fini, le relatif. Ni les sens, ni la conscience ne conduisent au-delà. Les idées nécessaires, qui ont pour objet l'universel, l'infini et l'absolu, ont donc une origine indépendante des sens et de la conscience.

3. En désignant les sens et la conscience par le mot collectif d'expérience, et cette autre origine qui en est indépendante par le nom de raison, nous dirons donc que nos idées ont une double origine, l'*expérience* et la *raison*.

4. Il est aussi impossible de réduire l'origine des idées à la seule expérience, c'est-à-dire aux sens et à la conscience, que de la réduire à la seule raison, c'est-à-dire à une faculté indépendante de toute expérience. Vouloir la réduire à l'expérience, c'est en définitive vouloir réduire le nécessaire au contingent, l'universel au particulier, l'infini au fini, et l'absolu au relatif. Vouloir la réduire à la raison, c'est en définitive vouloir identifier le contingent au néces-

saire, le particulier à l'universel, le fini à l'infini, et le relatif à l'absolu. Deux tentatives également contradictoires et absurdes, mais qui cependant ont été faites fréquemment par les philosophes. Les uns, préoccupés de l'expérience, ont voulu y ramener la raison : on les appelle les *empiristes* ou *sensualistes* (ce dernier nom s'applique à ceux qui ont voulu réduire l'expérience elle-même aux seuls sens); les autres, préoccupés de la raison, ont voulu y ramener l'expérience, on les appelle les *idéalistes*. Les uns sont restés dans les bornes étroites du particulier et du fini, les autres se sont égarés dans la conception abstraite de l'universel et de l'infini.

IV. — Formation de nos idées.

1. Étant donnés les caractères de nos idées, et leur origine, il reste à décrire leur formation, c'est-à-dire la manière dont l'expérience et la raison entrent en exercice.

2. Or, l'expérience d'une part ne fournit aucune donnée contingente qu'aussitôt la raison n'y ajoute sa donnée nécessaire. La notion de *phénomène* appelle inévitablement la notion de la *substance*. La notion de *changement* ou d'*effet* appelle inévitablement la notion de la *cause*. La notion de *corps* appelle inévitablement la notion de l'*espace*. La notion de *deux actes qui se succèdent* appelle inévitablement la notion du *temps* qui les embrasse; et ainsi des autres. La raison est donc le complément indispensable de l'expérience. Mais si l'expérience demande nécessairement la raison, la raison suppose nécessairement l'expérience. Point d'idée de la substance, sans l'idée d'un phénomène. Point d'idée de la cause, sans l'idée d'un changement ou d'un effet. Point d'idée de l'espace qui embrasse les corps, sans l'idée d'un certain corps. Point d'idée du temps qui em-

brasse les actes, sans l'idée de deux actes déterminés qui se succèdent, etc.

3. On peut donc dire que l'expérience précède et que la raison suit instantanément, et qu'ainsi les données de la raison, quoiqu'absolument indépendantes de l'expérience, ne sont fournies qu'*à l'occasion* de l'expérience. D'où ce principe important et tout à fait incontestable, que les idées fournies par la raison, que les idées nécessaires, ne sont ni *innées* ni *acquises*. On dit que la raison est supposée *logiquement* par l'expérience ; que, par exemple, l'idée d'espace est supposée logiquement par l'idée de corps ; mais que l'expérience est supposée *chronologiquement* par la raison, que l'idée de corps est supposée chronologiquement par l'idée d'espace, etc.

4. Pour compléter cette explication, il faut dire quelles sont les circonstances qui déterminent en nous le développement de l'expérience et de la raison. Si la raison naît à l'occasion de l'expérience, l'expérience à son tour naît à l'occasion d'autres faits ou conditions. Quelles sont ces conditions ? En premier lieu pour l'expérience externe ou les sens.

5. La première est évidemment qu'il y ait sur les organes une impression produite. Cette impression elle-même suppose des conditions extérieures. L'impression produite doit être transmise jusqu'au cerveau. Si, au défaut d'énergie dans l'impression, ou par le fait d'une paralysie des nerfs, la transmission n'a pas lieu, l'impression faite à l'extrémité de l'organe est sans aucun résultat, nous ne sentons, ni ne connaissons.

6. Cette condition ne suffit point. Il ne suffit pas en effet qu'un objet soit devant nous, qu'il réfléchisse la lumière, que le nerf optique, et par suite le cerveau, soient impressionnés, pour que nous ayons l'idée de la couleur et des for-

mes de l'objet, etc. Il faut de plus *que nous soyons attentifs*. L'attention que nous donnons aux objets est tantôt instinctive et tantôt volontaire; mais sans elle, il n'y aurait jamais perception, connaissance. Nous ne sommes pas un instant sans être en contact perpétuel avec d'autres corps, nous ne pensons cependant que bien rarement à leur dureté, à leur résistance : c'est que notre attention est presque toujours ailleurs. Quand je suis attentif à mon travail, une cloche peut sonner, une voiture rouler, le tympan et le cerveau être ébranlés, sans que je perçoive les sons.

7. L'expérience interne ou la conscience suppose aussi deux conditions : 1° il faut que les organes soient éveillés et que la perception du monde extérieur ne soit pas entièrement suspendue; autrement ce serait sommeil profond ou léthargie, cas dans lesquels nous n'apercevons pas ce qui se passe en nous, ou du moins nous n'en conservons pas le souvenir ; 2° il faut également que nous soyons attentifs aux faits internes. Quand cette attention, comme chez la plupart des hommes, est instantanée et superficielle, elle n'amène qu'une connaissance vague, une conscience confuse ; mais l'attention soutenue, la réflexion, conduit à une conscience de plus en plus claire et parfaite.

8. En somme donc, et pour chacune des deux expériences, deux conditions générales : 1° l'excitation des sens par l'action des objets extérieurs; 2° l'attention. Il n'y a point d'idées là où il n'y a point d'impressions organiques, et il n'y a point d'idées non plus là où il n'y a point d'actes d'attention ; mais il faut bien se garder de dire avec Condillac, que nos idées ne sont *pas autre chose que des sensations,* ou avec Laromiguière, qu'elles ne sont *pas autre chose que des actes d'attention*. Les deux premières propositions sont vraies, les dernières qui leur ressemblent, sont absurdes.

9. Les diverses conditions que nous venons de décrire et qui sont requises pour la formation des *idées contingentes* et des *idées nécessaires*, sont propres à l'individu et s'accomplissent dans ses organes ou dans son âme. Il faut en joindre une autre qui lui est *extérieure* et qui lui vient des autres hommes : c'est *le langage* sans lequel : 1° l'expérience des sens ne pourrait jamais produire que des idées individuelles ; 2° l'expérience de la conscience ne serait qu'une vue irréfléchie ; 3° et enfin les idées nécessaires ou n'existeraient pas, ou ne pourraient jamais être séparées par la réflexion des idées contingentes auxquelles elles sont étroitement unies.

V. — Prendre pour exemples quelques-unes des plus importantes de nos idées (1).

1. Idée de cause.

L'*effort musculaire* est le premier acte qui *donne lieu* à l'idée de *cause*. Aussitôt que l'effort musculaire est connu, nous nous en attribuons la *production*, nous affirmons que c'est nous qui *faisons l'effort*. Il y a bien là sans doute deux notions distinctes, dont la seconde est amenée par la première, lui est nécessaire et la complète. Mais il est clair que l'affirmation particulière par laquelle *nous nous posons* comme causes n'a de valeur qu'en vertu d'une affirmation universelle, *que tout acte ou produit dérive d'une cause*. L'idée de notre cause personnelle nous suggère donc l'idée universelle de cause, comme l'effort perçu nous a suggéré l'idée de notre cause personnelle (2). Une fois munis de

(1) Voir M. Cousin, *Critique de Locke*.

(2) Nous verrons au chapitre du *Jugement* et de l'*Abstraction*, comment nous passons de ce jugement particulier : *tel acte suppose une cause*, au jugement universel : *tout acte suppose une cause*.

l'idée de cause, nous en renouvelons l'application à tous les effets nouveaux, soit à ceux que nous produisons, actes d'attention, déterminations, etc. ; soit à ceux qui sont produits en nous sans nous, tels que les sensations ; soit aux effets opérés hors de nous et qui nous font conclure les uns à des causes semblables à nous, à d'autres hommes, les autres à des agents secrets et naturels, la vie, l'instinct des animaux, l'attraction, l'affinité, le calorique, etc. Enfin, nous concevons une *cause première et infinie*, aussi nécessaire pour expliquer les causes finies que ces causes finies elles-mêmes sont nécessaires pour expliquer leurs effets relatifs.

2. — Idée de substance.

Comme nous concevons les causes aussitôt que nous arrivons à la connaissance de leurs effets, nous concevons les *substances* aussitôt que nous arrivons à la connaissance de leurs *phénomènes* et des propriétés ou *attributs* révélés par ces phénomènes. Le pouvoir d'être *cause*, de *vouloir*, est lui-même le premier attribut dont nous ayons connaissance : aussitôt donc que nous nous connaissons comme causes, nous nous concevons comme existant. Ce pouvoir d'être causes, nous ne l'exerçons pas toujours, mais nous le possédons toujours ; la substance, c'est la cause même, existant avant comme après ses produits. Mais une telle conception n'a de valeur, quand il s'agit de nous-mêmes, qu'en vertu d'une affirmation universelle, savoir que *tout attribut appartient à une substance* qui préexiste à la manifestation de son attribut, et continue d'être après elle. Il est facile de voir que nous affirmons les substances matérielles, aussitôt que nous reconnaissons hors de nous des causes à nos sensations.

Comme en concevant les causes finies nous ne pouvons

moins faire que de concevoir une cause première infinie, en concevant les substances finies nous ne pourrons mieux faire que de concevoir une *substance infinie*. Cette substance, comme les substances finies, nous est connue d'abord comme cause, c'est-à-dire que la causalité infinie ou la toute-puissance est le premier attribut que nous concevons parmi les attributs de la nature divine.

Nous connaissons *trois* causes et trois substances : *nous-même, la matière* et *Dieu ;* cette triple affirmation est simultanée dans l'intelligence et n'est qu'une triple application de l'idée nécessaire de cause et de l'idée nécessaire de substance (1).

QUESTIONNAIRE

De l'origine et de la formation de nos idées.

1. Quelle est l'importance de cette question ?
2. Peut-on y répondre de prime-abord ?
3. Quelle est la marche à suivre ?
4. Comment la question se décompose-t-elle ?

Caractères actuels de nos idées.

1. Distinguer le phénomène de la substance.
2. Expliquer pourquoi on appelle l'idée du phénomène une *idée contingente*, et celle de la substance une idée *nécessaire*.
3. Faire voir que l'une est *particulière* et l'autre *universelle*.
4. Faire voir que l'une atteint le *fini* seulement, et l'autre l'*infini*.
5. Faire voir que l'une atteint le *relatif* seulement, et l'autre l'*absolu*.
6. Résumer ces caractères.
7. Citer d'autres idées contingentes et nécessaires.

(1) L'idée de cause et celle de substance nous ont paru des exemples suffisants, et nous avons supprimé les développements où nous étions entré précédemment sur la formation des idées de temps, d'espace, d'unité, d'identité, de loi, d'immutabilité, d'universalité, d'infini, de vrai, de bien et de beau.

Origine de nos idées.

1. D'où conclut-on l'origine de nos idées?
2. D'où viennent les idées contingentes, et d'où les idées nécessaires?
3. Qu'est-ce que l'*expérience* et qu'est-ce que la *raison?*
4. Peut-on réduire l'*expérience* à la *raison*, ou bien la *raison* à l'*expérience?*

Formation de nos idées.

1. Qu'est-ce que la formation de nos idées?
2. Quel est le lien réciproque de l'expérience et de la raison?
3. Est-ce l'expérience qui suppose la raison, ou bien est-ce la raison qui suppose l'expérience?
4. Quelle question reste-t-il à résoudre?
5. Quelle est la première condition de l'expérience des sens?
6. Quelle est la seconde?
7. Quelles sont les deux conditions de l'expérience interne ou de la conscienee?
8. Résumer ces conditions. A quelles erreurs donnent-elles lieu?
9. Ne doit-on pas ajouter une condition *extérieure?* Quel est le triple effet de cette condition de la formation de nos idées?

Prendre pour exemple quelques-unes des plus importantes de nos idées.

1. Expliquer la formation de l'idée de *cause* et ses divers degrés.
2. Expliquer de même la formation de l'idée de *substance*. — Combien de causes connaissons-nous, et combien de substances?

CHAPITRE QUATRIÈME

QU'EST-CE QUE DÉTERMINER L'EXISTENCE D'UNE FACULTÉ? DONNER UNE THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME.

I. — Qu'est-ce que déterminer l'existence d'une faculté?

1. La notion de l'*être* renferme celle de certaines propriétés, de certains *attributs*. Un être sans attributs nous paraît une absurdité; des attributs sans être nous en paraissent une autre. De plus, l'être ne nous est connu que par ses attributs, et connaître un être ce n'est pas autre chose que le concevoir à l'aide de ses attributs connus. Un être dont nous ne connaîtrions pas un seul attribut, serait pour nous comme s'il n'existait pas. Mais à leur tour les attributs ne sont connus que par leurs phénomènes ou *manifestations*. Un attribut dont nous ne connaîtrions aucun phénomène, serait pour nous tout aussi inintelligible qu'un être sans attribut.

2. *Phénomènes, attributs, être,* voilà l'ordre suivant lequel se forme la connaissance des réalités. Dans la nature, nous reconnaissons le nombre et les caractères des agents naturels par le nombre et le caractère des *phénomènes physiques*. Qu'est-ce que le *calorique?* Est-ce un agent *absolument* inconnu? nullement. C'est pour nous l'agent (quel qu'il soit d'ailleurs) qui produit les *phénomènes de la température;* même réponse pour l'*électricité*, pour le *magnétisme*. Et quel est le nombre des agents naturels? Le même que celui des classes de phénomènes *irréductibles*.

3. Il en est de même dans la science de l'esprit humain. L'esprit humain est doué de certaines facultés; mais ces facultés ne nous sont point connues en elles-mêmes; elles le sont par leurs phénomènes, produits ou manifestations. De telle sorte que si nous ne connaissions aucun de ces phénomènes, aucune de ces manifestations, de ces produits, nous ne pourrions absolument rien affirmer des facultés qui les produisent. Si au contraire nous connaissons quelques phénomènes, produits ou manifestations, nous en induirons légitimement certaines facultés, en réglant toujours ces conclusions sur les données de l'observation, suivant la règle immuable de la vraie méthode.

4. Etablir quels sont les produits des facultés en consultant la conscience, établir ensuite les facultés correspondantes à ces produits : la science ne peut avoir d'autre marche. Nous n'aurions donc aucun droit pour affirmer, énumérer les facultés, si nous n'avions préalablement étudié les produits. Au contraire, l'observation antérieure que nous avons faite de ces produits nous autorise à déterminer les facultés d'où ils découlent. Et comme l'observation des produits fait découvrir en eux certains caractères par lesquels ils se distinguent essentiellement, et d'après lesquels ils se partagent en classes, il y a lieu d'assigner à chaque classe nettement distinguée des autres une faculté particulière.

I. — Donner une théorie des facultés de l'âme.

1. Dans le chapitre second de *la psychologie* nous avons reconnu : 1° deux classes de phénomènes organiques liés aux phénomènes de conscience, savoir les impressions et les mouvements ; 2° trois classes générales de phénomènes de conscience, désignées par les verbes sentir, connaître, agir.

2. Il reste à assigner à chacune de ces classes une faculté correspondante.

3. Les faits organiques, quoique liés intimement aux phénomènes de conscience, n'ont, nous l'avons dit, aucune ressemblance avec eux. Ils se réduisent en définitive à certains *mouvements des nerfs, des muscles.* Ils appartiennent à l'homme, considéré comme *être vivant et animé;* les phénomènes de conscience appartiennent à l'homme considéré comme *être spirituel.*

Facultés organiques.

4. Puisque dans l'homme, être vivant et animé, il y a des *impressions* et des *mouvements,* il y a donc deux facultés organiques : 1° la faculté d'être impressionné; 2° la faculté de produire des mouvements.

5. On a donné à la faculté d'être impressionné le nom de *sensibilité;* à la faculté de produire des mouvements, le nom d'*activité.* Mais comme l'homme, être spirituel, est doué de deux facultés analogues, afin d'éviter l'équivoque on a joint l'épithète de *physique* ou celle d'*organique* à ces deux substantifs. Les deux facultés auxquelles se rattachent les impressions et les mouvements sont donc, 1° *la sensibilité physique ou organique;* 2° *l'activité physique ou organique.*

6. Si l'on considère que les impressions constituent une série ascendante, ou du dehors au dedans, que les mouvements constituent une série descendante, ou du dedans au dehors, que ces deux séries s'accomplissent dans un même organisme, que la première provoque la seconde, et que celle-ci est une *réaction* contre celle-là, on en conclura que la sensibilité et l'activité organiques ne sont *qu'une seule et même force,* tantôt *excitée,* tantôt *excitant,*

Cette force est appelée la *puissance vitale*. La puissance est *passive* dans l'impression, *active* dans le mouvement.

7. Nous arrivons ainsi plus haut que les organes. Les organes, suivant l'étymologie (ὄργανον), ne sont plus que les instruments de la puissance vitale. Par eux elle est stimulée, puis par eux elle agit. Alors se découvre l'*unité* de la vie animale, image de l'unité de la vie spirituelle.

Facultés proprement dites ou facultés de l'âme (1).

8. D'après le tableau des phénomènes de conscience (Chap. II), il faut reconnaître dans l'âme trois facultés principales :

1° La faculté de *sentir* ; 2° la faculté de *connaître;* 3° la faculté d'*agir*.

9. La faculté de *sentir* se nomme SENSIBILITÉ ;

La faculté de *connaître* se nomme INTELLIGENCE ;

La faculté d'*agir* se nomme ACTIVITÉ.

10. A la faculté de sentir ou sensibilité se rapportent les *sensations* et les *sentiments*;

11. A la faculté de connaître ou intelligence se rapportent les *perceptions* en particulier et les *idées* en général;

12. A la faculté d'agir ou activité se rapportent les *efforts musculaires* en particulier et les *volitions* en général ;

13. A la faculté de sentir se rapportent comme deux divisions différentes, *la faculté d'éprouver des sensations,* ou

(1) Il ne faut pas oublier que les noms dont nous allons nous servir pour désigner les facultés sont de convention, et que, dans la conversation et même dans les auteurs, ils n'ont pas toujours exactement le sens que nous leur donnons ici. Voir sur ce point essentiel la remarque qui termine la question 4.

sensibilité psychologique, et *la faculté d'éprouver des sentiments*, ou *sensibilité morale;*

14. A la faculté de connaître se rapporte, comme division particulière, *la faculté d'avoir des perceptions*, à laquelle on donne aussi le nom de *perception;*

15. Enfin à la faculté d'agir se rapporte, comme division particulière, *la faculté de mouvoir les organes*, ou *faculté locomotrice.*

16. La sensibilité physique, la perception et la faculté locomotrice constituent la vie de l'âme dans ses rapports avec les organes. Ces trois facultés sont communes à l'homme et aux animaux.

17. La sensibilité morale, l'intelligence et l'activité, en tant que dépassant les organes et les objets matériels, constituent la vie de l'âme dans ses rapports avec nos semblables, avec le vrai, le bien et le beau, et avec Dieu. C'est par ces trois facultés que l'homme est différent des animaux, et qu'il dompte et gouverne la nature.

18. L'activité est la faculté essentielle, parce que l'âme est la cause effective de ses volitions, de ses actes, et non de ses sensations, de ses sentiments, ni de ses idées. Aussi plusieurs philosophes ont-ils réservé le nom de faculté à l'activité seule (1), et donnent-ils à la sensibilité et à l'intelligence celui de *capacités.*

19. Toutefois, l'âme n'est sensible, n'éprouve l'action des autres forces, que parce qu'elle est une force; pour recevoir l'action, il faut que déjà elle agisse : il y a de l'activité dans la sensibilité. Pour connaître aussi, il faut que l'âme agisse, qu'elle soit attentive : il y a de l'activité dans

(1) Activité vient de *agere*, comme faculté vient de *facere*. Ces deux mots sont donc synonymes par étymologie et ne peuvent avoir des sens différents que par convention.

l'intelligence. Ainsi le nom de faculté convient aux deux capacités de l'âme aussi bien qu'à la faculté essentielle.

20. Ces réflexions montrent qu'il y a unité dans les trois facultés, et que c'est l'activité de l'âme qui est cette unité.

QUESTIONNAIRE

Qu'est-ce que déterminer l'existence d'une faculté?

1. Distinguer les notions d'être, d'attributs, de phénomènes.
2. Comment détermine-t-on les agents naturels en physique?
3. Comment détermine-t-on les facultés de l'âme en psychologie?
4. Comment l'observation des phénomènes conduit-elle à la connaissance des facultés?

Donner une théorie des facultés de l'âme.

1. Qu'avons-nous reconnu précédemment?
2. Que reste-t-il à faire?
3. Quelle différence y a-t-il entre les facultés organiques et les facultés proprement dites?
4. Combien y a-t-il de facultés organiques, et pourquoi?
5. Qu'est-ce que la *sensibilité physique* ou *organique?* — L'*activité physique* ou *organique?*
6. Ne peut-on pas réduire ces deux facultés à une seule considérée sous deux points de vue?
7. Dans l'organisation, n'y a-t-il pas quelque chose de supérieur aux organes?
8. Combien y a-t-il de facultés principales dans l'âme, et lesquelles?
9. Quels noms leur donne-t-on?
10. Quelles sont les deux classes de phénomènes qui se rapportent à la *sensibilité?*
11. A l'*intelligence?*
12. A l'*activité?*
13. Comment se subdivise la faculté de sentir?
14. Quelle faculté se rapporte, comme division particulière, à la faculté de connaître?
15. Quelle faculté se rapporte, comme division particulière, à la faculté d'agir?

238981

16. Quel est le caractère de la *sensibilité psychologique*, de la *perception* et de la *faculté locomotrice?*
17. Quel est le caractère de la *sensibilité morale*, de l'*intelligence* et de l'*activité* (1)?
18-20. Où est l'unité des facultés?

CHAPITRE CINQUIÈME

DE LA SENSIBILITÉ ORGANIQUE. — DE LA SENSIBILITÉ PSYCHOLOGIQUE. — DE LA SENSIBILITÉ MORALE. — DU PRINCIPE DE LA SENSIBILITÉ. — DU BONHEUR ET DU MALHEUR.

I. — De la propriété qu'ont les nerfs de recevoir l'impression ou de la sensibilité organique.

1. La sensibilité organique appartient au corps et non pas à l'âme : c'est là son premier caractère qui la distingue nettement des faculté de l'âme. Elle existe dans l'animal, elle existe même d'une certaine façon dans la plante. Ses phénomènes consistent dans une triple impression faite, 1° sur l'organe proprement dit; 2° dans la longueur du nerf; 3° au centre cérébral. Si l'impression peut se produire et se transmettre, c'est grâce à la *puissance vitale* qui anime le corps organisé. Quand la vie se retire, les chocs, les déchirures opérés dans l'organe, sont sans retentissement; il y a *coup, lésion*, il n'y a plus *impression*.

2. Or, la première impression qui détermine les deux autres en vertu des lois de la vie, d'où vient-elle elle-même? tantôt de forces extérieures, tantôt de forces qui agissent en dedans des organes eux-mêmes. Dans les deux

(1) La *raison* est la partie la plus essentielle de l'*intelligence*; la *volonté*, c'est l'*activité* se possédant et se décidant après délibération; c'est pourquoi, par des métonymies que le langage des philosophes a consacrées, on donne souvent à l'intelligence le nom de raison, et à l'activité le nom de volonté.

cas, il est évident que l'impression est le résultat inévitable des lois de la nature. De là le second caractère de la sensibilité organique, celui d'être *fatale.*

3. Il est clair que la sensibilité organique se développe en même temps que la puissance vitale, et avant les facultés de l'âme.

4. Lorsque l'impression est accompagnée de plaisir et de douleur, la puissance vitale y répond régulièrement suivant deux modes généraux : à l'impression agréable en s'épanouissant, à l'impression fâcheuse en se resserrant, ou, si l'on veut, en épanouissant ou en resserrant l'organisme. Ces expressions ne sont point analogiques, mais rigoureuses ; il est vrai, à la lettre, que l'animal *s'ouvre* au plaisir et *se ferme* à la douleur. On a décrit dans chacun de ces mouvements contraires trois degrés progressifs indiqués par les termes *dilatation*, *expansion, attraction,* et *contraction*, *concentration*, *répulsion* (voir Jouffroy); nous ne nous y arrêtons pas.

5. La connexion entre la sensibilité organique et les sentiments ne peut se nier. Les affections et les émotions sont en grande partie déterminées et mesurées par l'organisation. On est dur ou compatissant, doux ou violent, enthousiaste ou insensible, etc., autant par le tempérament que par l'âme; l'éducation, l'idée du devoir, la religion, l'énergie des résolutions viennent en aide à ces inclinations primitives ou les contrarient, mais les trouvent toutes faites comme conséquences de la constitution du corps, et de la disposition de la matière cérébrale.

6. La volonté est fortement aidée par les aptitudes du corps, par la facilité et la vivacité des impressions, par l'énergie de la puissance vitale; et réciproquement, dans un corps mal organisé, peu vital, chétif, souffrant, ou même momentanément affaissé, elle s'amoindrit souvent.

Comment ces deux ordres de choses si différentes en nature, la sensibilité des nerfs et la volonté, sont-elles ainsi unies et placées l'une sous la dépendance de l'autre? Nous ne saurions l'expliquer. Mais nous aurons à chercher en morale le but que la Providence se propose et le devoir qu'elle impose en établissant cette relation.

II. — De la faculté d'éprouver des sensations ou de la sensibilité psychologique.

1. Nous définissons la sensation d'après son origine : un état de l'âme produit par les impressions des organes, des nerfs et du cerveau.

2. Nous n'avons aucune connaissance directe de l'impression du cerveau ni de celle des nerfs ; mais nous percevons en général l'impression faite sur les organes, et par une métonymie naturelle nous disons que nous la *sentons*, ce qui veut dire que *nous percevons l'impression qui nous fait sentir*. C'est ce qu'on appelle *localiser la sensation*. Sentir son corps, sentir ses organes, c'est les percevoir par l'effet de sensations plus ou moins fortes ou plus ou moins faibles.

3. Par une extension de la même métonymie, le mot *sentir* s'applique même aux objets extérieurs, quand leur perception est inséparable de la perception de l'impression organique, c'est-à-dire toujours dans l'odorat, le goût et le toucher, rarement dans la vue et l'ouïe. On dit très bien sentir l'odeur d'une rose, le goût d'un fruit, la chaleur du soleil, c'est-à-dire les percevoir comme produisant de certaines sensations ; tandis qu'on ne dirait pas sentir le son d'une cloche, ni sentir la couleur d'un corps (1).

(1) Quand la lumière est vive, l'impression faite sur l'œil se perçoit, et on dit alors très bien *sentir la lumière*, ce qui vient à l'appui de notre remarque.

4. Le caractère de la *sensibilité psychologique* est d'être *fatale*. On entend par là que le bien-être, le malaise et toutes les manières d'être qui résultent en nous des impressions faites sur nos organes, ne dépendent pas de notre volonté.

5. Mais il faut se garder d'étendre cette dénomination de fatale aux déterminations mêmes de notre volonté qui sont provoquées par nos sensations. Il ne dépend pas du gourmand de ne pas trouver aux mets un goût agréable, mais il dépend de lui de ne pas céder à une tentation séduisante.

6. Il est évident que les états de l'âme qui suivent l'impression organique n'ont avec elle aucune ressemblance, et que ces faits si complétement différents l'un de l'autre ne sont unis si étroitement l'un à l'autre par aucune raison scientifiquement compréhensible; la cause seconde de cette union, si elle existe, nous échappe.

7. Il n'en est pas de même du *but* de cette union, ou du motif pour lequel Dieu l'a établie. Ce but ou ce motif, qui se rattache au plan général de la création, est saisi par le bon sens et confirmé par la science: c'est la conservation de l'être organisé. Le plaisir et la douleur, a-t-on dit, sont les sentinelles du corps. Les plaisirs des sens sont donc un moyen et non pas un but. Il est utile d'avoir du plaisir à manger, mais il est insensé de manger pour avoir du plaisir.

8. Enfin, il est évident que la sensibilité psychologique est antérieure dans son développement à l'intelligence, à la sensibilité morale et à l'activité réfléchie.

III. — De la faculté d'éprouver des sentiments ou de la sensibilité morale.

1. Les sentiments ressemblent aux sensations en ce que ce sont des états de l'âme qui n'ont pas leur cause dans notre volonté, qu'ils sont souvent agréables ou pénibles, quoique souvent aussi indifférents, et qu'ils sont, avec les sensations, mais mieux qu'elles, les éléments du bonheur et du malheur.

2. Ils en diffèrent par trois caractères essentiels : 1° de n'être rapportés à aucun organe ; la faim se rapporte à l'estomac : les saveurs au palais, etc. ; mais l'amitié, l'enthousiasme, etc., ne se localisent point dans le corps ; 2° d'avoir pour objets ou notre propre fin morale, ou nos semblables, ou Dieu, c'est-à-dire des objets qui ne tombent point sous nos sens ; 3° de supposer ces objets déjà plus ou moins connus ; l'amour du bien suppose qu'on a quelque idée du bien, etc. ; les sensations au contraire sont antérieures même aux perceptions, et bien plus encore aux autres connaissances.

3. La sensibilité morale présente trois divisions naturelles d'après ses objets : 1° l'amour de soi ; 2° l'amour de ses semblables ; 3° l'amour de Dieu. A l'amour de soi se rapportent l'ambition, l'émulation, etc. A l'amour de ses semblables, la sympathie, l'amitié, etc., et leurs contraires qui ne sont que des négations. A l'amour de Dieu, l'adoration directe et les sentiments qui en sont le cortége ; et, de plus, toute inclination de notre âme vers les choses *impersonnelles*, exprimées collectivement par les trois mots de *vrai*, de *bien* et de *beau*.

4. Ces trois espèces de sentiments n'agissent pas toujours séparément, le plus souvent même ils sont mêlés, et

les sentiments réels et complexes de la vie ne s'expliquent bien qu'en faisant par l'analyse la part de chacun d'eux.

5. Qu'il y ait notamment de l'amour de soi constamment combiné avec les deux autres amours, c'est ce qui est vrai le plus souvent. L'amour de la mère pour son fils est incontestablement la plus désintéressée des affections de la seconde espèce : or, ne s'y mêle-t-il pas le plaisir de la maternité, le plaisir de commander, l'espérance d'un amour réciproque, quelquefois l'ambition, etc. ? Dans l'amour même de Dieu, le plus pur de tous, n'y a-t-il pas aussi, comme accessoire, de l'amour de soi? Et d'une manière générale, en aimant, quel que soit l'objet de notre amour, ne cherchons-nous pas *notre* bonheur ?

6. Ce point a été généralement admis, souvent même exagéré. Ce qu'on sait moins et qui mérite bien d'être indiqué, c'est qu'un certain amour de Dieu est aussi inhérent à toutes nos affections légitimes que l'amour de soi à nos affections en général. Car l'amour, quand il n'a pas Dieu directement pour objet, a pour objet le fini ; mais le fini en quoi mérite-t-il d'être aimé, si ce n'est par sa participation avec les attributs de l'être infini ?

7. Aimer le *vrai*, c'est au fond aimer Dieu ; aimer le *bien*, c'est au fond aimer Dieu ; aimer le *beau*, c'est au fond aimer Dieu. La science, la vertu, l'art et la poésie qui s'alimentent par ces trois amours, sont, en un sens, trois modes d'adoration. Sans doute, l'homme, par sa faiblesse, oublie souvent que l'infini est le complément absolu du fini, et ne sait pas assez remonter à ces sources sublimes ; mais cette imperfection ne change rien à la réalité, et tout savant, tout homme de bien, tout poëte, chacun à sa manière, poursuit de son amour la réalité surhumaine, éternelle, divine.

8. Nos autres affections légitimes cachent aussi le senti-

ment religieux. Qu'est-ce que désirer sa propre perfection, sinon au fond sa ressemblance avec Dieu? Qu'est-ce que désirer son bonheur, sinon au fond sa participation à Dieu, et le rapprochement de notre nature à la sienne, dont il semble qu'un mouvement *excentrique* nous a séparés (1)? Et dans nos affections amicales et sociales, qu'aimons-nous en définitive? Des attributs dont le premier type est en Dieu. Dieu est le type souverain de la mère, de l'épouse, de l'ami, de la patrie, de la gloire, etc. Il était avant ces choses, et ces choses n'ont sur nos cœurs un empire délicieux, que parce qu'elles viennent de lui et qu'elles reflètent sa nature (2).

9. De là deux conséquences. L'amour de Dieu est le vrai principe de tous nos sentiments; dans l'homme le plus dépravé il se trouve encore à quelque degré, si dans cet homme il reste quelque affection légitime. Et d'un autre côté, l'amour de Dieu n'est pas un sentiment stérile qui s'épuise en contemplation; il s'épanche et se distribue dans les ramifications de notre nature finie, comme une séve vitale, et se développe en affections de tous genres, studieuses, vertueuses, poétiques, amicales, familiales, sociales, patriotiques.

Ici nous nous rencontrons terme à terme avec le christianisme qui nous pose deux devoirs *inséparables* et *semblables*, l'amour de Dieu, l'amour des hommes.

10. De nos jours, beaucoup d'hommes semblent méconnaître le premier de ces deux préceptes par suite de la préoccupation qu'ils mettent aux applications du second. Et

(1) Suivant l'étymologie (trop peu remarquée) du mot désir : *desiderium*, racines *de*, *sidus*, séparation d'une planète et de son astre, excentricité, besoin du foyer vital, du soleil de l'âme, de l'infini, de Dieu.

(2) Voir les développements pleins de charme que ces idées ont reçus dans le livre de l'*Unité spirituelle*, par M. Blanc-Saint-Bonnet.

cependant s'il y a un besoin immense d'*organisation* sociale, si mille intéressants problèmes sont posés et agités en faveur de l'homme, qui a inspiré au monde moderne cette noble sollicitude? qui, si ce n'est le christianisme? mais il ne faut pas séparer ce qu'il a étroitement uni ; et les problèmes sociaux n'ont de solution efficace qu'autant qu'ouvrant les oreilles aux enseignements toujours retentissants du christianisme, on cherche dans le premier de ses préceptes la racine vivace du second (1).

11. Maintenant quel est le caractère de la sensibilité morale? Dirons-nous d'elle comme de la sensibilité organique et de la sensibilité psychologique, que son caractère est la *fatalité?* Sans doute les sentiments dérivent d'abord de notre constitution primitive ; en ce sens ils sont fatals ; mais ils sont aussi sous la dépendance de notre volonté. Si par fatal on entend ce qui n'est pas absolument sous notre direction volontaire, tout est alors fatal en nous, l'intelligence aussi bien que la sensibilité, car ce n'est pas nous qui formons les notions élémentaires et les croyances naturelles de notre esprit; et l'activité aussi bien que l'intelligence, car qui ne sait combien souvent l'activité est purement instinctive et dépourvue de volonté? Mais si par fatal on entend ce qui n'est jamais produit en nous que par des lois absolument indépendantes de nous, ce qui ne peut en aucune façon être modifié par nous; cette épithète n'appartient ni à la sensibilité morale, ni à l'intelligence, ni à la volonté.

12. Nous avons, il est vrai, des inclinations naturelles que nous n'avons point faites, et *nous sommes attirés* plus

(1) Quelqu'un pourrait-il penser sérieusement que saint Vincent-de-Paul eût été un aussi grand bienfaiteur de l'humanité, s'il eût été moins croyant et moins saint?

ou moins vers les objets divers de la sensibilité. Ces inclinations sont diverses dans leur direction et leur degré suivant les divers individus, et cela est nécessaire pour la distribution des fonctions sociales. Voilà la part de la fatalité, si on veut s'exprimer ainsi. Mais ne pouvons-nous agir sur ces inclinations pour les développer ou les modérer? ne pouvons-nous aimer volontairement et par un effort plus ou moins grand les objets pour lesquels nous ne sentions pas un attrait naturel? *ne nous attachons-nous pas,* suivant l'expression de ce verbe réfléchi et d'autres formes semblables que toutes les langues possèdent? Une mère n'a-t-elle aucune liberté et par suite aucun mérite en se livrant aux inspirations de son amour maternel? et celle qui l'étouffe par sa négligence ou par de coupables inclinations, celle que nous appelons dénaturée, n'est-elle donc pas criminelle? etc. Indubitablement, si nous ne pouvons créer nos inclinations, ce qui serait nous créer nous-mêmes, nous pouvons les régler, et non seulement les régler, mais les modifier, les faire croître ou diminuer. A cela il y a plus ou moins de difficulté, mais enfin nous le pouvons. Ainsi n'étendons point trop facilement l'épithète de *fatale* de la sensibilité organique et de la sensibilité psychologique à la sensibilité morale. A-t-on jamais prescrit à personne d'avoir bon estomac ou bonne vue? mais on a constamment prescrit d'aimer le bien, d'aimer ses devoirs, etc., et l'on a constamment fait l'éloge de ceux qui ont le cœur bien placé, comme flétri ceux qui l'ont dépravé.

13. De même qu'on a voulu mal à propos étendre le caractère de la fatalité à la sensibilité morale, nous croyons qu'on lui a refusé à tort celui d'*objectivité:* le sentiment est objectif, c'est-à-dire qu'il a un *objet*, comme la pensée. Les verbes qui expriment des sentiments sont ordinairement actifs et passifs et appellent des compléments directs:

aimer son père, admirer un chef-d'œuvre, goûter les arts, etc. (1).

14. Le vrai caractère de la sensibilité morale, qui sera expliqué dans le paragraphe suivant, est représenté métaphoriquement par une foule d'expressions employées pour désigner les sentiments de l'âme, et empruntées aux *mouvements* des corps Telles sont les expressions : *attachement*, *rapprochement*, *éloignement*, *sym*pathie, *anti*pathie, *inclination*, *émotion*, etc., et toutes les locutions correspondantes. On en peut déduire cette indication métaphorique que *le sentiment est le mouvement de l'âme.* On peut chercher les rapports analogiques qui existent entre le mouvement et le sentiment, comme aussi les différences; mais il ne faut pas perdre de vue que ce sont là des *métaphores,* et non des *identités.*

15. Les rapports de la sensibilité morale avec la puissance vitale sont fort remarquables, et l'influence qu'elle exerce sur elle est réciproque de celle qu'elle en reçoit. Sans y insister, nous rappellerons qu'à chaque sentiment répond un mouvement cérébral qui a son retentissement dans la région du cœur (organique), sur la physionomie, et quelquefois à travers l'organisme tout entier. De là l'expression du visage, et quelquefois du geste, les battements du cœur dans les émotions fortes, les spasmes, etc. L'étude de l'expression physionomique des sentiments habituels a donné lieu à des observations extrêmement variées, et quelquefois fort remarquables. (Voyez Lavater.)

16. La sensibilité morale se développe après l'intelli-

(1) On dit, il est vrai, sentir un corps; mais nous avons expliqué que sentir est alors synonyme de percevoir; tandis que dans l'expression aimer son père, aimer est pris en son sens propre. Ce qui a pu faire croire que le sentiment n'a pas d'objet, c'est que son objet est d'abord celui de la connaissance : je connais mon père avant de l'aimer.

gence. Elle suppose des idées; mais il n'est pas nécessaire que ces idées soient fort avancées. Au contraire, et c'est là ce qu'il faut remarquer très particulièrement, les idées qui précèdent les premiers sentiments sont des idées acquises instinctivement, par un développement spontané de notre activité intellectuelle. Mais les idées acquises par une attention volontaire, un travail *consenti* de l'esprit, ces idées-là à leur tour présupposent des sentiments, n'arriveraient point sans eux, et se proportionnent à leur intensité. Car pourquoi sommes-nous attentifs ? parce que nous *désirons* connaître. A quoi sommes-nous attentifs ? à l'objet que nous désirons connaître. Et comment sommes-nous attentifs ? en proportion du désir que nous avons de connaître. Ainsi, deux rapports de la sensibilité morale à l'*intelligence:* 1° elle se manifeste *après* l'intelligence instinctive ; 2° mais elle se développe *avant* l'intelligence volontaire.

17. Cela explique bien des choses. Pourquoi réussit-on dans une étude ? parce qu'on *s'y applique.* Et cela ne veut pas dire seulement parce qu'on y est *attentif,* mais *parce qu'on l'aime.* On a vu, on voit assez souvent des intelligences ordinaires, à force de désirs, d'amour du vrai, et d'efforts engendrés par cet amour, s'élever à des hauteurs que d'autres plus distinguées d'abord, mais froides, indifférentes ou perverties, ne savent point atteindre. L'amour seul *inspire,* les grands esprits sont *passionnés,* et le génie est fils de l'*enthousiasme.*

18. Nous pouvons aller plus loin dans cette observation, et donner une grande lumière à un point qui est ordinairement assez mal éclairci.

Les réalités auxquelles nous croyons sont au nombre de trois : *la matière, notre âme, et Dieu.*

Or la raison logique de notre croyance à ces trois réalités est absolument la même. La certitude de l'une est précisé-

ment égale à la certitude des autres, et on ne peut logiquement admettre l'une et rejeter les deux autres sans une contradiction formelle : nous le verrons en son lieu. Et cependant il n'arrive jamais qu'on refuse de croire à l'*existence des corps ;* ou si cela est arrivé à quelques philosophes dans une spéculation audacieuse, ils se sont constamment démentis eux-mêmes dans la pratique. Tandis qu'il est commun d'entendre nier ou révoquer en doute la *spiritualité de l'âme* et l'*existence de Dieu.* On peut bien dire qu'à cet égard on se donne aussi à soi-même par les affirmations du langage de perpétuels démentis ; mais, en adoptant même cette contradiction du langage et de la pensée, il n'en est pas moins vrai qu'il est rare de trouver un homme qui nie la matière, tandis qu'il est fréquent de trouver des gens qui nient l'âme et Dieu. A quoi tient-il donc que de trois affirmations parfaitement semblables et égales en valeur, l'une soit toujours admise, les deux autres souvent rejetées ? La certitude de la matière est d'une évidence *irrésistible ;* au contraire, on peut *résister* à l'évidence de l'âme et de Dieu, quoique tout aussi réelle. La raison de cette différence est dans le *sentiment, dans le cœur.* L'évidence des corps est *sans condition.* L'évidence des réalités spirituelles est soumise à une condition qui leur est propre : *c'est que nous aimions les vérités de cet ordre.* Les faits le prouvent. Quels sont les déserteurs des croyances *nobles ?* Il suffit d'un peu d'expérience pour répondre à cette question.

19. Et en général les grandes erreurs sur les choses du monde spirituel viennent du *défaut de sentiment,* ou *du sentiment dépravé.* Sans doute, on fait voir aussi que ces erreurs ont une cause logique, systématique ; mais les systèmes et les raisonnements par lesquels on cherche à établir l'erreur, ne viennent que *comme auxiliaires.* On trouve facilement des preuves, spécieuses du moins, pour ce qu'on

désire. Au fond, deux causes plus que toute autre produisent les grandes erreurs de l'ordre moral : l'*orgueil* et la *luxure*, qui sont les deux affections les plus vicieuses dont notre *cœur* puisse se rendre coupable.

IV. — Du principe de la sensibilité.

1. L'âme est une force intelligente qui se connaît elle-même, et qui, se connaissant, jouit ou souffre, est dans le bien-être ou le malaise, est heureuse ou malheureuse, en un mot, c'est une force qui SE SENT. Mais pourquoi cela ? quel est le principe qui, placé en elle, produit le plaisir ou la douleur, la joie ou la peine, le *sentiment ?*

2. Ce principe, c'est le DÉSIR. Comme force, l'âme tend à produire. Comme intelligence, elle tend à savoir. Produire et savoir sont le bien de l'âme, c'est-à-dire sa fin. Or, donnez-lui le pouvoir, la science, mais dans une certaine mesure, elle concevra et désirera quelque chose de plus. Et à ce désir, il n'est pas de limite. Plus il est nourri, plus il s'étend, et dans tout homme il dépasse toujours et la somme de pouvoir dont cet homme jouit, et la somme de science qu'il possède.

3. Le *désir* et l'*amour de soi* sont identiques. Le désir étant sans limite, étant par conséquent le désir de l'infini, est aussi identique à l'*amour de Dieu*, et en Dieu, du vrai, du bien, du beau, comme aliments éternels de l'âme. Enfin, il est aussi identique à l'*amour de nos semblables*, précisément parce qu'étant nos semblables, le même *désir* est déposé en eux, leurs fins sont identiques à la nôtre, et que le désir étant infini, ne peut être satisfait que par la réalisation de la fin universelle de la création.

4. L'âme étant unie à des organes, et servie par des organes, doit *se sentir* dans ses organes, comme elle se sent dans ses autres facultés. Et de là découle la sensibilité psy-

chologique, inférieure à la sensibilité morale comme le corps est inférieur à l'âme, mais venant d'une même source.

5. Si l'âme, soit dans ses facultés soit dans ses organes, aspirant au développement de son être, atteint en partie ce développement, alors elle *jouit ;* si ce développement lui manque ou bien reste disproportionné à ses efforts, alors elle *souffre.*

V. — Quelques considérations sur le bonheur et le malheur.

1. Cherchons brièvement : 1° quelles sont les diverses sources du plaisir et de la douleur, du bonheur et du malheur ; 2° quels sont les caractères du plaisir et de la doueur suivant leurs diverses origines ; 3° quel est le véritable bonheur.

2. Les diverses sources du plaisir et de la douleur se réduisent aux deux suivantes : 1° les rapports de l'âme avec le corps, ou la vie physique ; 2° le développement des facultés de l'âme elle-même, ou la vie intellectuelle et morale.

3. Il est clair que, dans tous les cas, le plaisir indique généralement un développement régulier et favorisé de la vie, la douleur un développement irrégulier et contrarié de la vie.

4. Souvent nous jouissons d'une impression ou d'un mouvement des organes qui ne sont pas réguliers et qui tendent plus ou moins prochainement au détriment et à la ruine de l'organisme. Mais il y a plus tard compensation et retour ; on peut dire en général qu'il n'y a pas un plaisir irrégulier du corps qui ne doive être racheté ultérieurement par une douleur égale ou par la privation d'un plaisir plus grand et plus long. Les voluptés désordonnées, indé-

pendamment de leurs conséquences morales, qui sont sans contredit les plus fâcheuses, engendrent au physique : 1° souvent des douleurs cruelles ; 2° toujours une certaine dégénération et par suite un bien-être moindre, des avantages plus bornés, moins de force, de souplesse et de ressources de la part du cerveau et de la part des organes intérieurs et même extérieurs. Au contraire, souvent la douleur actuelle est une condition de bien-être futur.

5. Des remarques analogues se peuvent faire sur le développement des facultés. Tout plaisir qui vient de l'exercice favorisé, mais irrégulier de nos facultés, est le chemin d'une douleur morale ultérieure. La raison est la loi de notre vie spirituelle. Celui qui veut le contraire de la raison et qui peut exécuter ce qu'il veut, jouit de l'acte qu'il produit, mais il souffrira plus tard du résultat ; celui qui pense sans soumettre sa pensée à la sévérité de la méthode et à l'autorité des grandes vérités premières, se prépare des erreurs et des doutes, des perplexités qui le tourmenteront plus qu'il n'aura joui de ses rêves d'un jour. Celui qui aime ce qui ne doit point être aimé est nécessairement sur la voie d'amères déceptions.

6. Les douleurs, au contraire, auxquelles on se résigne en réprimant sa volonté, en soumettant son intelligence, en règlant sa sensibilité, malgré leurs résistances, si ces efforts sont faits par respect pour la raison, sont la condition ultérieure d'une grande satisfaction morale (1).

7. Ces vérités s'étendent au dehors de nous et s'appliquent aux conséquences extérieures et sociales que produisent le développement régulier ou irrégulier des facultés. Des maux inombrables sont, dans la société, la suite

(1) La foi chrétienne est d'abord un sacrifice ; elle devient ensuite le calme et la sécurité de l'intelligence, comme elle est la consolation du cœur.

des écarts de la volonté, de l'intelligence et du sentiment, et les biens dont nous jouissons sont généralement le fruit des sacrifices accomplis soit par nous soit par d'autres.

8. Il y a donc une grande loi morale, applicable aux individus et aux peuples : *Tout bien à venir doit être conquis par le sacrifice* (1).

9. Quels sont les caractères du plaisir et de la douleur suivant leurs diverses origines? Réduisons cette question à celle-ci : Quelles différences de caractère y a-t-il entre les plaisirs du corps et les plaisirs de l'âme? On en peut distinguer trois importantes.

10. En premier lieu, les plaisirs du corps ne sont, dans l'ordre des choses, que des moyens; les plaisirs de l'âme sont des fins. Ainsi le plaisir que j'éprouve en mangeant n'est qu'un moyen établi pour la conservation du corps; au contraire, quand j'éprouve du plaisir par suite de l'accroissement de mon intelligence, par exemple, bien que ce soit là aussi un moyen, un attrait destiné à m'engager à de nouveaux efforts, bien aussi que ce plaisir ne soit pas l'unique résultat de la connaissance acquise, ni le plus important, néanmoins je conçois que le rapport de la vérité avec notre intelligence est tel, que la vérité doit faire le bonheur de l'intelligence.

11. En second lieu, les plaisirs du corps, irrépréhensibles quand ils ont un but, néanmoins ne sont jamais nobles; et dès que le but manque, que les plaisirs des sens sont cherchés pour eux-mêmes, ils sont ignobles; les plaisirs de l'âme, au contraire, sont nobles comme dérivant

(1) Nous n'avons pas besoin de remarquer que c'est le christianisme qui a promulgué cette loi dans le monde, comme tant d'autres. Mais ce qu'il est utile de remarquer, c'est qu'il ne se borne pas à la promulguer, il l'inculque par des règles positives et obligatoires; car le christianisme est complet; ce qu'il offre à l'intelligence comme vérité, il l'impose à la volonté comme loi.

de choses qui le sont. Les jouissances de la vertu, de la science, de l'art, de l'amitié, de la piété, ont un caractère de grandeur dont celui qui les possède se glorifie légitimement.

12. — En troisième lieu, les plaisirs du corps ne peuvent se prolonger au-delà d'un temps qui est toujours court: Quand le gourmand est saturé de mets, il faut bien qu'il s'arrête. Les plaisirs de la vue et de l'ouïe font exception, quand ces deux sens sont employés comme moyens d'art; quand ils ne sont pas élevés à cette hauteur, que l'éclat extérieur, un vain retentissement sont leurs seuls objets, ils réclament une variété constante sous peine de dégoût. De là les combinaisons de l'art inférieur et du luxe, combinaisons qui finissent par être au-dessous des exigences renaissantes des esprits blasés. Les plaisirs de l'âme ont le caractère opposé. Ils sont durables. Le plaisir d'une amitié sincère et bien entendue peut se renouveler par la pensée à tous les instants; le commandement de soi-même, qui est le triomphe de la volonté, engendre un contentement perpétuel; la satisfaction de la connaissance acquise dure au-delà du moment où elle a été acquise, elle se renouvelle sans cesse avec son souvenir, etc.

13. Quel est le véritable bonheur? Il résulte des remarques précédentes, 1° que le bonheur n'est point dans les plaisirs des sens, puisque ces plaisirs ne sont pas des fins réelles, que cherchés pour eux-mêmes ils sont ignobles et qu'ils sont d'une courte durée; 2° que le bonheur est dans le développement de nos facultés, quand ce développement est raisonnable et quand il n'est pas contrarié. Comme cette seconde condition ne dépend en grande partie nullement de nous, en nommant d'ailleurs vertu le développement raisonnable des facultés, on pourra dire que la vertu procure ici-bas autant de bonheur que le permettent d'ailleurs les épreuves qui l'entourent.

14. En Dieu, souveraine raison, où nulle contrariété ne limite les attributs, le bonheur est infini et permanent. Il constitue un état immuable. Tout développement des facultés de l'âme est une participation finie aux attributs correspondants de la divinité. Quand cette communication sera pleine et sans mélange, elle ne constituera plus en nous un état variable de bonheur, mais un état permanent et parfait. C'est la fin dernière où l'homme est appelé, mais où il n'arrive qu'autant qu'il le veut. Le choix nous appartient, mais l'alternative est inévitable.

QUESTIONNAIRE

De la sensibilité organique.

1. En quoi consiste la sensibilité organique ?
2. Que veut-on dire quand on dit qu'elle est fatale ?
3. Quelle est sa place dans le développement des facultés ?
4. Quelle est l'influence de la sensibilité organique sur la puissance vitale ?
5. Sur la sensibilité morale ?
6. Sur la volonté ?

De la sensibilité psychologique.

1. Comment peut-on définir la sensation ?
2. Quel est l'emploi métonymique du mot sentir ? Qu'est-ce que sentir une impression, sentir son corps ?
3. Pourquoi dit-on sentir la chaleur du soleil, et ne dirait-on pas sentir sa couleur ?
4. Pourquoi dit-on que la sensibilité psychologique est *fatale?*
5. Faut-il étendre cette épithète aux déterminations provoquées par nos sensations ?
6. Quelle est la cause de l'union du plaisir et de la douleur avec l'impression organique ?
7. Quel est du moins le but de cette union ?
8. Quelle est la place de la sensibilité psycholoqique dans le développement des facultés ?

De la sensibilité morale.

1. Quelle ressemblance les *sentiments* ont-ils avec les *sensations?*
2. Par quels caractères essentiels en diffèrent-ils?
3. Quelles sont les trois divisions naturelles de la sensibilité morale?
4. Ces trois espèces de sentiments agissent-elles séparément?
5. L'amour de soi n'est-il pas souvent mêlé à toutes nos affections même désintéressées?
6. L'amour de Dieu n'est-il pas inhérent aux affections légitimes?
7. L'amour du vrai, du bien, du beau, que sont-ils au fond?
8. L'amour de Dieu se trouve-t-il encore dans d'autres inclinations du cœur?
9. Quelles sont les deux conséquences à déduire de là?
10. Quelle préoccupation peut-on remarquer de nos jours, et quelle est la vraie racine de l'*amour des hommes?*
11. Dans quel sens peut-on dire que la sensibilité morale est fatale? et dans quel sens ne faut-il pas le dire?
12. Expliquer par des exemples que le sentiment est soumis en partie à la volonté?
13. La sensibilité morale est-elle objective?
14. Par quelles expressions métaphoriques est-elle représentée?
15. Quels sont les rapports de la sensibilité morale avec la puissance vitale?
16. Quel est le double rapport de la sensibilité morale avec l'intelligence?
17. Quel est le principe des succès de l'intelligence?
18. Quel est le principe des croyances nobles et celui de leur abandon?
19. Quelle est la vraie source des grandes erreurs? est-elle logique ou morale?

Du principe de la sensibilité.

1. Exprimer le fait général de la sensibilité.
2. Quel en est le principe, et quel est le caractère de ce principe?
3. Faire voir l'identité du *désir* et de toutes les affections de l'âme.
4. D'où vient la sensibilité psychologique?
5. Quelle est la double supposition que l'on peut faire, et quel est le double état de l'âme qui y répond?

Quelques considérations sur le bonheur et le malheur.

1. A quelles questions s'agit-il de répondre?
2. Quelles sont les sources du plaisir et de la douleur?
3. Quel est, dans tous les cas, le caractère de l'un et de l'autre?

4. Le plaisir présent de nos sens ne peut-il pas amener plus tard une douleur plus grande, et le contraire n'est-il pas vrai de la douleur?
5. Quelle remarque peut-on faire sur le plaisir qui vient d'un développement déréglé des facultés?
6. Sur la douleur qui peut résulter de leur direction raisonnable?
7. Comment ces remarques s'étendent-elles à la société?
8. Quelle est la grande loi morale qui s'ensuit?
9. Quelle question peut-on faire sur les caractères du plaisir et de la douleur?
10. Quelle est la première différence entre les plaisirs du corps et ceux de l'âme?
11. Quelle est la seconde?
12. Quelle est la troisième?
13. Quelle est le véritable bonheur?
14. Quelle est le bonheur en Dieu, et quel est la fin dernière de l'homme?

CHAPITRE SIXIÈME

DE LA RAISON. — CARACTÈRE PROPRE DE CETTE FACULTÉ.

I. — De la raison.

1. La faculté de connaître, une et indécomposable en soi, se présente sous deux faces différentes, qui sont l'*expérience* et la *raison*. Mais il n'y a pas de véritable connaissance sans la réunion de ces deux points de vue, et ce n'est que d'une manière abstraite et scientifique qu'on peut envisager l'expérience sans la raison et la raison sans l'expérience.

2. L'expérience est la connaissance du particulier, du fini, du relatif; mais le particulier, le fini, le relatif, n'ont de sens que par l'universel, l'infini, l'absolu. Comment le corps serait-il intelligible sans l'espace, la succession sans le temps, la pluralité sans l'unité, etc.?

Réciproquement la raison est la conception de l'univer-

sel, de l'infini, de l'absolu, qui ne sont saisissables pour nous que par le particulier, le fini, le relatif. Comment l'espace serait-il intelligible sans la connaissance d'aucun corps, le temps sans la connaissance d'aucun acte, l'unité sans celle de phénomènes divers, etc. ?

3. Ainsi l'expérience et la raison ne sont pas deux facultés à part, mais une seule faculté atteignant simultanément le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, etc. L'expérience, c'est la faculté de connaître appliquée aux faits isolés, localisée ; et la raison, c'est la faculté de connaître s'élevant au-dessus des faits, atteignant l'absolu.

4. La faculté de connaître est donc double, en ce que les connaissances sont formées du concours de deux éléments absolument distincts ; mais cependant elle est simple, en ce sens que ces deux éléments sont primitivement réunis et n'ont d'existence réelle que l'un avec l'autre et l'un par l'autre.

5. Cette explication fait comprendre ce qu'on entend lorsqu'on dit que la raison est le fond même de l'intelligence et la faculté de connaître par excellence. C'est dans la raison qu'il faut étudier la faculté de connaître, ou plutôt la faculté de connaître n'est autre que la raison, puisque l'expérience n'est que l'apparition particulière d'une vérité ; les vérités particulières, connues par l'expérience, n'ont un sens que par les vérités universelles de la raison, qui les contiennent en quelque sorte d'avance, comme on peut dire que l'espace contient d'avance toutes les formes particulières et les figures de tous les corps individuels.

6. Quelles sont les données de la raison ? et parmi ces données quelles sont les plus importantes ? Cette question a fort occupé les philosophes, qui ont cherché à établir sous le nom de catégories des nomenclatures complètes de ces données. Les deux nomenclatures les plus célèbres sont

celles d'Aristote dans les temps anciens, et de Kant dans les temps modernes (1). Celle-ci a été reprise en sous-œuvre par M. Cousin, qui a pensé que toutes les données de la raison pouvaient se ramener à deux : l'idée de la *cause* et celle de la *substance*. La cause se révèle par les changements, la substance par les phénomènes, et la cause avant la substance. La première cause que nous affirmions, c'est le moi, qui nous est révélé par ses actes. Une fois cette cause particulière conçue, nous concevons tout acte, tout changement, comme provenant d'une cause. Les sensations nous révèlent ainsi une autre cause qui est le non-moi. Ces deux causes finies, conçues à leur tour comme des produits, nous révèlent la cause infinie. Mais en même temps que nous affirmons le moi, le non-moi et Dieu comme des causes, nous les affirmons aussi comme des substances, c'est-à-dire comme ayant l'existence réelle, seulement les deux premières une existence contingente et finie, Dieu une existence nécessaire et infinie. En sorte que l'idée de la cause se complète par l'idée de la substance, mais la substance ne nous est connue qu'autant qu'elle s'est révélée comme cause.

7. On peut s'exercer à faire voir que chacune des idées nécessaires est un aspect de l'*idée de l'infini*, qui résume ainsi toutes les notions fondamentales de la raison, pendant que l'*idée du fini* résume toutes les idées fournies par l'expérience. (Voir M. Bouillier, *De la Raison impersonnelle.*)

8. L'idée de l'infini contient donc les diverses idées né-

(1) Tableau des catégories de Kant:

SENSIBILITÉ :	Le temps, l'espace.
JUGEMENT :	Quantité : l'individualité, la pluralité, la totalité.
	Qualité : l'affirmation, la négation, la détermination.
	Relation : la substance, la causalité, la réciprocité.
	Modalité : la possibilité, la réalité, la nécessité.
RAISON :	L'unité.

cessaires déjà énumérées, de *temps*, d'*espace*, d'*unité*, d'*identité*, de *lois invariables*, d'*immutabilité*, de *vrai*, de *bien* et de *beau*.

9. Dans son exercice spontané et primitif, la raison ne produit point les idées sous une forme générale et abstraite, mais sous une forme particulière et concrète. C'est-à-dire que l'esprit n'affirme point d'une manière générale, par exemple, que tous les événements supposent une cause, mais à chaque événement pris à part il affirme une cause productrice de cet événement. Il en est de même de toutes les autres notions rationnelles. La réflexion dégageant l'universel renfermé dans le particulier, arrive seule à ces formules générales.

10. C'est ce qui explique pourquoi la *réflexion* n'ajoute rien à la *spontanéité* et pourquoi cependant les formules obtenues par la réflexion sont incompréhensibles pour les intelligences qui ne sont pas sorties de l'état spontané. De telle sorte que pour vérifier si telle notion universelle est, en effet, dans la raison humaine, il faut de nouveau changer sa forme, et la faire revenir au particulier pour interroger la raison spontanée de l'homme. Par exemple, la majeure partie des hommes ne comprendrait pas sans effort cette proposition : *le temps est conçu comme le lieu universel des événements*, mais il n'en est pas un qui ne réponde pertinemment que tel fait est avant ou après tel autre, ce qui est la forme particulière de cette même proposition.

II. — Caractères de la raison.

1. La raison, dans ses diverses notions ou révélations, intervient d'une manière *nécessaire*, c'est-à-dire par une loi de notre intelligence, qui ne peut s'y soustraire. De plus, les vérités qu'elle manifeste soit sous leur forme particulière,

soit sous leur forme universelle, sont conçues comme ne pouvant pas ne pas être. Non seulement les changements sont produits par des causes, mais il *répugne* de concevoir le contraire, et cette vérité est non seulement inséparable de notre intelligence, ce qu'exprime le mot *nécessaire*, mais nous sommes certains de sa réalité objective, ce qu'exprime le mot *absolu*. Nous ne sommes point les auteurs ni les maîtres de ces notions qui sont la loi de notre intelligence et que nous ne pouvons ni produire, ni détruire à notre volonté, c'est ce qu'exprime le mot d'*impersonnel* (1). Enfin, tous les hommes les possèdent; les distances, les siècles, les différences de caractères, d'opinions, d'affections, ne changent rien à ce fond commun des intelligences. C'est ce qu'exprime le mot *universel*.

2. Le caractère d'*impersonnel* jette d'importantes lumières sur l'origine de la raison. La raison est en nous et ce n'est pas nous qui la constituons; et non seulement nous ne la constituons pas, mais nous ne saurions la modifier : elle est plus forte que nos efforts, elle est *supérieure* à nous. Si elle est indépendante de nous, si elle ne vient pas de nous, d'où vient-elle donc? sans doute du monde dont elle porte l'empreinte. Et quelle empreinte porte-t-elle? celle de l'*absolu*. Elle exprime ce qui est *de soi*, ce qui ne peut pas ne pas être, ce qui est *avant tout*, ce qui resterait *après tout*, ce qui est éternellement. Elle exprime enfin le monde *incréé*, *la nature divine*.

3. Il est donc vrai rigoureusement que la raison, c'est-à-

(1) A proprement parler, la faculté humaine appelée *raison* n'est pas impersonnelle, car alors elle ne serait pas une de nos facultés. Ce qui est impersonnel, c'est la réalité absolue, objet de la raison, que, par une métonymie naturelle, on appelle aussi *la raison*. Enfin, la raison divine, source et modèle de la nôtre, est éminemment, et si on peut le dire, substantiellement *la raison impersonnelle*. Ceci soit dit pour éviter des malentendus et pour satisfaire à quelques critiques.

dire la vérité absolue, est un rayon de l'intelligence divine, la pensée de Dieu illuminant notre pensée. En ce sens, il n'y a pas autant de *raisons* qu'il y a d'êtres pensants; il n'y a qu'*une seule raison*, la raison de Dieu, brillant plus ou moins dans chacun, comme il n'y a qu'un soleil éclairant tous les regards.

4. Malheureusement, aux caractères qui précèdent, il faut en joindre deux nouveaux qui n'appartiennent pas à la raison même, mais aux circonstances qui entourent son apparition dans notre nature imparfaite.

5. En premier lieu, la raison est *limitée*. Tout ce qu'elle dit est *vrai*, éminemment vrai; mais elle ne dit pas tout le vrai. Elle nous fait concevoir plutôt que connaître. Elle nous dit avec une autorité souveraine que tous les changements viennent d'une cause; mais elle se tait sur la nature des causes. Elle nous élève jusqu'à Dieu, mais elle nous le montre voilé, et nous concevons ses adorables attributs, nous ne pouvons les comprendre. Sur toutes les révélations de la raison se trouvent des nuages, elle ne nous laisse point livrés au doute, mais elle ne nous découvre, pour ainsi dire, la vérité que de loin et d'un seul côté.

6. En second lieu, la raison ou la vérité impersonnelle, se mêle en nous aux éléments personnels. Infaillible en soi, elle donne lieu à des applications faillibles. Sous sa forme générale et axiomatique, elle est vraie de toute sa vérité. Mais dès qu'il s'agit de redescendre de ces hauteurs, d'appliquer la raison à l'expérience et de rentrer dans le domaine des vérités partielles, il nous faut user d'une infinité de précautions contre notre faiblesse, notre précipitation, nos passions. Les longs tâtonnements, les preuves, les contre-épreuves, le contrôle mutuel, de l'expérience humaine, sont le cortége indispensable de toute vérité nouvelle, c'est-à-dire de toute application nouvelle de la raison;

non qu'il ne soit possible enfin d'arriver au vrai, hors de la sphère des axiomes, cette assertion est démentie par nos convictions de tous les instants ; mais nous n'y arrivons plus *d'emblée* et comme d'inspiration, et le caractère de certitude se fait souvent attendre fort longtemps. Les vérités avec lesquelles nous sommes aujourd'hui le plus familiers, n'ont été dans le principe formées que lentement, progressivement, et souvent après de longues hésitations.

7. Si donc la raison est *absolue*, et si elle nous ouvre des aperçus précieux sur l'infini, sur l'incréé, néanmoins elle est bornée, et ce n'est qu'en partie qu'elle dissipe l'obscurité de notre ignorance native ; et si elle est de sa nature *infaillible*, ce n'est qu'à des conditions lentes et pénibles, quoique sûres, que cette infaillibilité peut passer dans les applications.

III. — De la foi naturelle.

1. L'adhésion profonde, spontanée, que nous donnons aux vérités rationnelles, est ce que l'on appelle la foi naturelle. Nous avons foi en l'évidence, ou, ce qui est la même chose, nous y croyons. Sans la foi, ainsi entendue, il n'y a nul développement de la pensée humaine. Les mathématiques reposent sur la foi aux axiomes ; la physique, les autres sciences, sur la foi à l'immutabilité des lois qui régissent les êtres ; les arts, sur la foi au beau ; la vertu, sur la foi au bien.

2. Ce fait de la foi, pris dans toute son étendue et dans toutes ses applications, est-il un fait purement intellectuel ? et croire ne diffère-t-il en aucune façon de connaître certainement ? Il est facile de s'apercevoir qu'il y a une différence entre ces deux choses et que la foi est un fait complexe. La foi, c'est la confiance. Croire, c'est se fier (*confidere*). Et la confiance, ce n'est pas simplement la connaissance de l'être

ou de la chose en qui nous nous fions, ce n'est pas même la connaissance de ses titres à être cru, c'est aussi un sentiment et aussi souvent un acte réfléchi ou irréfléchi de notre volonté. En effet, la foi, la confiance, peuvent être mal placées, n'être pas motivées, être aveugles et dépourvues de certitude.

3. Nous avons foi 1° en nos facultés, et premièrement en la raison ; nous avons foi 2° dans les autres hommes ; nous avons foi 3° en Dieu et en nos destinées spirituelles.

4. La foi que nous avons en notre raison est spontanée, involontaire, et n'a aucun besoin de preuves : et il le fallait, car si ces preuves étaient nécessaires, qui les donnerait (1)?

5. La foi en nos facultés, en nos jugements ou applications que nous faisons des données de la raison, en nos affections, en notre puissance, a besoin d'être *motivée*. Mais, ces motifs étant donnés, elle est aussi légitime que la précédente.

6. La foi dans les autres hommes a besoin de même d'être motivée, attendu leur imperfection certaine et leur mauvaise volonté possible. Dans cette sphère, la foi est souvent aveugle. Un enfant croit aveuglément ses parents, un ami son ami, etc. Le secret du grand général est d'inspirer une foi aveugle à ses soldats; le génie *subjugue* et impose aussi une foi souvent aveugle; un chef de parti exerce la même puissance sur ses adeptes, etc. Et il est

(1) Kant a élevé une grande question que beaucoup de philosophes croient insoluble : celle de savoir *si la vérité humaine est la vérité réelle*. Cette question est très difficile à traiter, mais nous croyons que le bon sens la résout péremptoirement, et regarde comme évident que l'*évidence ne réclame aucune démonstration*. L'évidence est un *postulatum* à l'égard du raisonnement; elle n'en est pas un à l'égard d'elle-même. Cela dit, nous laisserons cette questionqui n'est pas *élémentaire*.

inutile d'insister pour faire comprendre que cette foi aveugle est souvent nécessaire, afin que l'humanité ne soit pas sans cesse à tâtonner au lieu de marcher, à hésiter quand il faut agir.

7. Enfin, la foi en Dieu, en sa providence, est fondée sur la foi même que nous avons en notre raison : et cependant, par une prérogative singulière, mais dangereuse, nous la donnons librement comme nous donnons notre foi à nos amis. Nous sommes libres de la refuser ; elle ne nous est point arrachée, quoiqu'elle soit évidemment la plus raisonnable de toutes. Dieu sans doute tenait à l'hommage de nos cœurs.

8. La foi en nos destinées morales, étroitement liée à la précédente, nous est aussi abandonnée en partie. Nous ne sommes pas toujours libres de retenir notre admiration pour la vertu, de ne pas confesser *implicitement* la spiritualité et l'immortalité; mais nous sommes libres de faire ou de ne pas faire des actes de foi *explicites* à ces diverses vérités.

Il suit de là que la *foi naturelle* est tantôt involontaire et tantôt libre, et aussi tantôt légitime et tantôt illégitime (1).

(1) Il n'est pas nécessaire d'avertir que la *foi* dont il s'agit dans ce paragraphe n'est pas la *foi* dans le sens chrétien du mot. Cette dernière suppose l'autre, et, comme il a déjà été dit ailleurs, elle y ajoute de nouveaux éléments et de nouveaux objets.

Il aurait été convenable d'ajouter aux caractères de la raison celui d'être soumise à la condition extérieure du langage et de l'éducation, et par suite, dans l'humanité, à la condition de la révélation. Mais cette condition sera traitée dans un autre chapitre.

QUESTIONNAIRE

De la raison.

1. Quelles sont les deux faces de la faculté de connaître?
2. Comment l'expérience et la raison sont-elles inséparables?
3. Quelle est leur unité?
4. Comment la faculté de connaître est-elle double, et comment est-elle simple?
5. Comment la raison est-elle le fond même de l'intelligence?
6. Quelles sont les notions fondamentales de la raison?
7. A quelle notion unique peuvent-elles se réduire?
8. Quelles autres notions découlent de celle-là?
9. La raison fournit-elle d'abord des idées abstraites ou des idées concrètes? Exemples.
10. Comment se fait-il que les axiomes soient peu saisissables aux intelligences qui n'ont pas réfléchi, et comment peut-on les vérifier?

Caractères de la raison.

1. Quels sont les quatre caractères de la raison?
2. Comment le caractère d'*impersonnel* éclaire-t-il sur l'origine de la raison?
3. Combien y a-t-il de *raisons?*
4. N'y a-t-il pas d'autres caractères à indiquer?
5. Comment la raison est-elle limitée?
6. L'infaillibilité de la raison passe-t-elle dans les applications?
7. Résumer ces nouveaux caractères.

De la foi naturelle.

1. En quoi consiste la foi naturelle? Quelle est son importance?
2. Ne se rapporte-t-elle qu'à la faculté de connaître?
3. Quels sont les objets de la foi naturelle?
4. Quel est le caractère de la foi que nous avons en notre raison?
5. A quelle condition la foi en nos autres facultés est-elle légitime?
6. Quel est le caractère le plus fréquent de la foi dans les hommes?
7. Quel est celui de la foi en Dieu et en sa providence?
8. Quel est celui de la foi en nos destinées morales?

CHAPITRE SEPTIÈME

DE L'OBSERVATION DE CONSCIENCE ET DES SYSTÈMES PSYCHOLOGIQUES.

1. Les faits que nous pouvons connaître sont de deux sortes : les uns sont nos propres manières d'être, les autres sont les phénomènes extérieurs. Chacune de ces deux espèces de faits tombe sous une espèce d'expérience qui lui est propre; il serait absurde de chercher avec les sens ce qui se passe en moi, comme de chercher avec la conscience ce qui se passe hors de moi.

2. Il est clair aussi que chacune de ces deux espèces d'expérience a la même autorité, et qu'on doit admettre l'une absolument au même titre que l'autre, et ne pas essayer de réduire les sens à la conscience et la conscience aux sens, comme l'ont fait certains philosophes.

3. Il importe donc bien de ne pas perdre de vue que les faits qui nous sont révélés par la conscience sont d'une nature non seulement différente de celle des faits sensibles, mais absolument incompatible avec elle. Les faits sensibles supposent tous l'étendue, l'étendue répugne au contraire aux faits dits de conscience. Si quelques expressions semblent supposer dans les phénomènes internes quelque chose d'analogue à l'étendue, c'est pure métaphore : c'est ainsi qu'on dit, l'étendue d'une idée, le poids d'une opinion, etc., expressions dont chacun comprend très bien qu'elles ne doivent pas être prises à la lettre, sous peine d'absurdité.

4. Faute d'avoir réfléchi à cette différence essentielle des faits internes et des faits externes, et par l'inclination naturelle de l'esprit à désigner les premiers par des images empruntées aux seconds, on a souvent été conduit ou à très mal comprendre les faits internes, ou à les nier. En effet, si on les assimile aux faits externes, on les dénature ; et si alors on vient à s'apercevoir qu'il ne leur ressemblent en aucune façon, on en conclut qu'ils sont sans réalité.

5. C'est là l'origine de ce scepticisme commun, qui consiste à déclarer que les objets de la réflexion sont de pures chimères, ce qui veut dire en dernière analyse que ces objets ne tombent pas sous les sens; mais ils tombent sous une observation tout aussi réelle que celle des sens; et l'on n'a pas plus le droit de nier les faits de conscience parce qu'ils ne tombent pas sous les sens, que réciproquement de nier les faits sensibles parce qu'ils ne tombent pas sous la conscience.

6. La conscience est spontanée ou réfléchie aussi bien que la raison; à l'état spontané, elle est obscure et *complexe;* à l'état réfléchi, elle est claire et *analytique.* Il s'en suit que dans ce second état, elle n'est point aussi complète que dans le premier. C'est ce qui fait que la réflexion est souvent *exclusive,* et que, préoccupée du point de vue qu'elle envisage, elle nie les autres. C'est à la conscience spontanée sans cesse interrogée à redresser ces exagérations. La parfaite identité de la réflexion et de la conscience spontanée serait le type d'une psychologie parfaite.

7. Qu'est-ce qu'une erreur en psychologie? Dans le principe, c'est tout simplement la préoccupation exclusive d'un point de vue, d'une classe de phénomènes. De là les divers *systèmes.*

Tous les systèmes psychologiques peuvent être ramenés aux suivants.

8. Certains observateurs n'ont pas même pénétré jusqu'à la conscience, et se sont arrêtés aux phénomènes organiques. Ils ont dès lors confondu les sensations et les sentiments de l'âme avec les impressions des nerfs, les actes de l'esprit avec les effets de la puissance vitale, et la pensée avec les instincts. C'est là au fond l'anéantissement absolu de la psychologie, absorbée dans la physiologie, et la négation des fonctions spirituelles assimilées aux fonctions corporelles : c'est le *matérialisme*.

9. D'autres ont pris dans la conscience la classe des phénomènes qui sont liés le plus immédiatement aux impressions organiques, savoir les sensations; concentrés dans l'observation de cette classe, ils y ont ramené les autres, ont pris les *sentiments* pour des sensations, les *idées* et les *actes* de l'esprit pour des sensations *transformées*. C'est le *sensualisme*.

10. D'autres, pour remédier aux lacunes du sensualisme, ont poussé un peu plus loin, et trouvant dans les *sentiments* une analogie avec les *sensations*, ils ont étendu le sens du mot *sensibilité*, et ont essayé de nouveau l'explication complète de la nature humaine à l'aide de ce seul point de vue. Seulement, moins grossiers que les sensualistes, ils ont admis des *sens internes* destinés à remplir à l'égard des choses morales le rôle que les sens externes remplissent à l'égard des corps. Ce système qui confond la *raison* avec le *sentiment*, et la *volonté* avec l'*inclination*, n'a pas reçu de nom particulier. Jouffroy nomme *sentimentaux* ceux qui le professent.

11. D'autres ont reconnu dans les *volitions* de l'esprit un caractère particulier qui ne permet pas de les confondre avec les *sensations* et les *sentiments;* elles en forment la contre-partie et se rapportent à un principe libre qui possède en lui-même le pouvoir *déterminant*. C'était là une

addition importante; mais ces philosophes, en cherchant à expliquer les *faits de l'intelligence* par le concours de la sensibilité et de la volonté, ou par le travail de la volonté opérant sur les données de la sensibilité, ont fait des *idées*, des jugements, etc., de simples *produits* de la volonté, par conséquent tout personnels, par conséquent sans valeur réelle et absolue. Ce n'est donc pas encore là un système qui embrasse tous les phénomènes de conscience, c'est un moyen terme entre le sensualisme et le rationalisme, un *demi-rationalisme*.

12. D'autres se sont aperçus que les *faits de l'intelligence* sont parfaitement distincts des impressions, des sensations et des sentiments, et parfaitement distincts aussi des volitions. Ils ont donc distingué l'intelligence de tout ce qu'on peut désigner par les mots de sensibilité et de volonté. Mais l'intelligence a deux faces, et ces éléments sont doubles, les uns fournis par l'*expérience*, les autres par la *raison*. De ces deux facultés *sous-doubles* de l'intelligence, la raison est la plus *profonde*, l'expérience la plus *apparente*. L'expérience a d'abord été vue seule, et toute l'intelligence ramenée à cet unique point de vue, c'est l'*empirisme*. L'empirisme méconnaît l'absolu, l'impersonnel. Comme d'ailleurs c'est la *raison* qui nous révèle notre propre *causalité* principe de l'activité, l'empirisme est ramené par une autre voie au système des sentimentaux et au sensualisme.

13. Enfin, d'autres ont distingué la *raison*, et ç'a été l'effort le plus important de l'observation psychologique. Ils ont reconnu l'*impersonnalité* des notions nécessaires, et par là sont enfin sortis du cercle où la conscience individuelle se renfermait elle-même sans fin. Car la raison est la seule faculté qui, quoique discernée par la conscience, ait cependant l'éminente vertu de nous faire dépasser les

limites de la conscience et atteindre les réalités, savoir l'âme elle-même dont la conscience n'est qu'une propriété, le monde matériel et Dieu ; c'est la seule faculté qui, tout en pouvant être saisie par l'observation, élève plus haut que l'observation, la féconde, des faits la conduit aux lois, et de l'empirisme à la véritable science. L'observation de la conscience ainsi achevée par la distinction si difficile des éléments absolus et impersonnels, constitue le seul système psychologique complet, ou le rationalisme (1).

Nous retrouverons et nous aurons à critiquer ces systèmes divers dans l'histoire de la philosophie, et de plus, en logique, le *scepticisme*, en morale le *fatalisme*, en théodicée l'*athéisme* et le *panthéisme* qui ont leur racine dans des systèmes psychologiques incomplets. Il suffit, pour la question qui nous occupe, d'avoir aperçu comment l'observation plus ou moins complète des éléments de la *conscience* engendre des systèmes plus ou moins parfaits sur la nature humaine.

QUESTIONNAIRE.

De l'observation de conscience et des systèmes psychologiques.

1. Quelles sont les deux espèces d'*expérience?*
2. Quelle est leur autorité?
3. Quelle est la différence essentielle entre les faits de conscience et les faits sensibles?
4. Comment les faits de conscience sont-ils dénaturés, puis niés?

(1) Le rationalisme peut dégénérer en *idéalisme* s'il s'égare dans la contemplation de l'*idée de l'infini* trop séparée de l'*idée du fini*. Il est sujet à une autre erreur encore plus grave, qui est de croire que toutes les vérités sur l'âme et sur Dieu se trouvent dans la conscience et dans la raison. C'est une préoccupation du même genre que celle dont il fait lui-même la critique dans ses devanciers. L'erreur du rationalisme exclusif (ou *déisme*) à l'égard de la

5. Quelle réflexion y a-t-il à faire sur ce scepticisme commun?
6. Quels sont les deux états de la conscience, et quel est leur rapport?
7. Quel est le principe des erreurs en psychologie?
8. Quelle est la première erreur que l'on peut commettre dans l'étude des faits de conscience? Qu'est-ce que le *matérialisme?*
9. Quelle est la seconde erreur? Qu'est-ce que le *sensualisme?*
10. Quelle est la troisième erreur? Que sont les philosophes *sentimentaux?*
11. Quelle est la quatrième erreur? Qu'est-ce que le *demi-rationalisme?*
12. Quelle est la cinquième erreur? Qu'est-ce que l'*empirisme?*
13. Quel est le système complet? A quelle faculté seule appartient le privilége de dépasser les limites de la conscience, et pourquoi?

CHAPITRE HUITIÈME

DE LA PERCEPTION EXTÉRIEURE. — DE L'ODORAT ET DU GOUT. — DE L'OUÏE. — DU TOUCHER. — DE LA VUE. — REMARQUES GÉNÉRALES.

I. — De la perception extérieure.

1. Le fait de la perception extérieure, considéré en général, présente les éléments suivants : 1° l'impression des organes, des nerfs, du cerveau, première condition de la perception; 2° l'attention instinctive ou volontaire; deuxième condition; 3° la sensation agréable, désagréable ou indiffé-

foi chrétienne est la même que celle du sensualisme à l'égard de la raison. C'est ce qui nous fait dire que par la force même de la méthode, le rationalisme devra nécessairement *avancer* jusqu'au christianisme ou reculer jusqu'au *scepticisme*. Ou nous devons céder devant *tous* les faits, ou nous ne sommes forcés de céder devant *aucun*.

rente; 4° la connaissance de l'impression de l'organe et la connaissance ou au moins l'affirmation d'une certaine qualité des corps, cause de la sensation : c'est la part de l'expérience ou la perception même; 4° les idées nécessaires de *cause*, de *substance*, de *temps*, d'*espace*, suggérées par la perception et la complétant : c'est la part de la *raison*. Telle est la loi constante de la perception extérieure.

Nous allons passer en revue les cinq sens, soit pour y remarquer l'application de cette loi générale, soit pour tenir compte des particularités que chacun d'eux peut offrir.

II. — De l'odorat et du goût.

1. Le cerveau une fois impressionné à la suite de l'émission des molécules odorantes et de l'impression organique, si mon attention est suffisamment excitée et si elle ne se dirige point sur quelque autre objet qui la préoccupe, j'éprouve la sensation, je perçois ou sens l'impression du nez, et je perçois ou j'affirme le phénomène extérieur de l'odeur, cause de l'impression et de la sensation.

2. Ce n'est pas tout. Non seulement je perçois l'odeur hors de moi, mais j'affirme un être en qui cette qualité réside; l'odeur est différente de l'objet odorant. De même la sensation suppose un être sentant, et la perception suppose un être qui perçoit. Cet être qui sent et qui perçoit, c'est moi. Je distingue cet être de la sensation et de la perception, comme je distingue le corps de son odeur; il y a de part et d'autre distinction de la substance et du phénomène. Ces deux substances sont en même temps distinguées nettement entre elles : l'une est moi et l'autre n'est pas moi. De plus, si, plusieurs fois successivement, j'éprouve la même sensation, je perçois la même impression

et la même odeur, j'affirme la sensation, l'impression, le phénomène extérieur tantôt comme présents, tantôt comme passés, c'est-à-dire que j'affirme la succession des phénomènes ; avec la succession des phénomènes, j'affirme implicitement la durée des êtres en qui ces phénomènes se succèdent, et par conséquent le temps indéfini qui embrasse les diverses durées. Si enfin je ne sens plus, si je ne perçois plus, je conçois que je pourrais sentir encore, percevoir encore ; je passe du *réel* au *possible*.

3. Dans l'exercice du seul sens de l'odorat, je trouve donc tous les éléments suivants : 1° l'émission extérieure ; 2° l'impression du nez, du nerf olfactif et du cerveau ; 3° la sensation ; 4° la perception de l'impression du nez ; 5° la perception de l'odeur ; 6° l'idée de l'*objet* odorant, distinct de l'odeur ; 7° l'idée de l'être ou *sujet* qui sent et perçoit, distinct de la perception et de la sensation ; 8° la distinction de la substance et du phénomène ; 9° la distinction de ce qui est moi et de ce qui n'est pas moi ; 10° l'idée du présent, du passé, du temps ; 11° l'idée du possible.

4. La même analyse est exactement applicable au sens du goût.

Les saveurs et les odeurs sont susceptibles d'une infinité de modifications. On distingue au moins seize saveurs simples, qui, en se combinant deux à deux, trois à trois, quatre à quatre, produisent une variété infinie de saveurs composées.

III. — De l'ouïe.

1. Le sens de l'ouïe diffère des deux précédents en ce que nous ne percevons point, nous ne sentons point l'impression faite sur l'oreille, à moins que le son ne soit très fort ou très aigu et ne blesse l'oreille. Dans le cas ordinaire il y a donc seulement perception du son.

2. Ici comme précédemment, il n'y a aucune ressemblance entre la sensation, l'impression faite sur les nerfs et le son que nous percevons, et aucune raison physique pour que l'impression fasse percevoir le son. Les conditions extérieures n'ont pas plus de rapport avec le son que l'impression des nerfs. Pour que le son ait lieu, il faut que le corps éprouve des vibrations rapides; le son le plus grave que nous puissions percevoir en exige trente-deux dans une seconde, l'octave du même son en suppose soixante-quatre et les sons harmoniques supposent des vibrations en nombre proportionnel. Voilà donc une liaison étroite, essentielle, entre des vibrations et des sons, c'est-à-dire entre des choses complétement différentes, et le même nom de *son* donné à la sensation éprouvée et à la cause extérieure qui la fait éprouver.

3. Dans les sons il faut distinguer : 1° le *ton*, ou le plus ou moins de *gravité* ou d'*acuité;* le *la* diffère du *ré*, etc. ; 2° l'*intensité*, ou le plus ou moins de *force;* le *la* faible diffère du *la* fort, etc. ; le *timbre* ou différence d'*accentuation;* le *la* du violon diffère du *la* de la flûte, etc.; 4° l'*articulation*, source des langues et des mots innombrables qui les composent.

IV. — Du toucher.

1. L'odorat, le goût et l'ouïe nous révèlent chacun une seule qualité des corps ; le toucher nous en révèle plusieurs qu'on peut réduire aux suivantes : le chaud et le froid, le dur et le mou, le raboteux et le poli, la figure, la solidité, le mouvement et l'étendue.

2. De ces diverses qualités, le chaud et le froid sont les seules que nous percevions quelquefois sans toucher le corps ; toutes les autres sont connues par le contact immédiat. Nous percevons donc alors l'impression de l'organe

et la qualité du corps comme ayant lieu dans le même endroit. Quelques philosophes, confondant soit la sensation avec la perception, soit la perception de l'impression de l'organe avec celle de la qualité extérieure, n'ont pas craint d'avancer cette proposition étrange : *La dureté et l'étendue sont des sensations de l'âme.* Reid, qui a combattu au nom du bon sens tous les paradoxes des philosophes antérieurs, n'a démêlé encore qu'imparfaitement la vérité sur ce point. Les autres n'avaient vu qu'un fait, la sensation ; il en a aperçu deux, la sensation et la perception de la qualité du corps; mais il a encore laissé la perception de l'impression confondue avec la sensation. De là le demi-mécontentement que ses longues explications laissent encore.

3. Or, dans l'usage du toucher et du contact immédiat, nous percevons toujours deux choses, et dans le même point de l'étendue, savoir : 1° l'impression de l'organe (qu'on dit aussi que nous sentons, et de là l'équivoque) ; 2° les qualités du corps. Jamais la seconde de ces perceptions ne va sans la première, qui en est la condition ; mais les deux choses perçues n'en sont pas moins radicalement différentes (1).

4. En général, pour ce qui concerne le sens du toucher, on peut dire : 1° qu'il est indispensable de sentir l'impression de l'organe pour percevoir les qualités des corps, et qu'ainsi cette impression est comme le *signe* de ces qualités; mais ce signe n'a aucun rapport avec la chose signifiée, et si, de prime abord, nous n'en savions faire l'interprétation, nous ne la ferions jamais ; 2° que c'est par conséquent une science merveilleuse que celle par laquelle

(1) Je supprime en cet endroit une longue explication relative aux qualités premières et aux qualités secondes, source d'interminables discussions. Nous concevons les unes et les autres comme les causes extérieures de nos sensations : c'est là tout ce qu'il importe de remarquer dans un cours élémentaire.

nous concluons si sûrement et si clairement du signe à la chose ; 3° qu'une seule impression sentie peut nous faire connaître plusieurs qualités à la fois ; lorsque, par exemple, je passe la main sur un corps qui se meut, je perçois tout à la fois ; 1° la résistance du corps ; 2° celle de ma main ; 3° la forme du corps ; 4° celle de ma main ; 5° le poli du corps ; 6° celui de ma main ; 7° le mouvement du corps ; 8° le mouvement de ma main ; 9° la température du corps ; 10° à quoi l'idée d'espace et celle de temps se joignent comme compléments nécessaires.

V. — De la vue.

1. La vue, après un certain temps d'exercice, détermine : 1° plusieurs des qualités déterminées par le sens du toucher, mais avec plus de précision que le toucher lui-même ; 2° et en outre les couleurs.

2. Chacun sait combien les données de la vue fournissent de résultats précieux : soit 1° immédiatement, dans l'appréciation des formes, des distances, des positions relatives, du nombre, des mesures, etc. ; soit 2° dans les conséquences que nous tirons de ces données pour nos rapports journaliers avec les corps, pour la navigation, pour l'astronomie, etc. ; soit 3° dans nos rapports intellectuels avec nos semblables, et surtout l'écriture, la lecture, etc.

3. Mais il s'en faut de beaucoup que le sens de la vue nous fournisse dès le principe les notions que nous recevons aujourd'hui de lui avec tant de facilité. On peut se convaincre, au contraire, que l'exercice de ce sens est une *interprétation* continuelle de certains *signes* qui ne ressemblent point du tout aux choses que nous en déduisons, et que cette interprétation constitue une sorte de science très compliquée.

Nous allons mettre sur la voie des réflexions à faire sur ce sujet; elles sont très propres à remplir l'esprit d'étonnement et d'admiration.

4. Un aveugle-né, qui tout d'un coup acquerrait le sens de la vue, *verrait-il ce que nous voyons?* Il s'en faut, pour ainsi dire, *du tout au tout.* Il éprouverait certaines sensations, il percevrait une certaine impression de l'organe, et certaines *figures planes* qu'il chercherait à saisir de la main sur le globe même de son œil, puis par tâtonnement à des distances indécises.

5. Le travail de la *localisation* convenable des figures apparentes est donc considérable dans l'origine; il ne se fait que par le secours du toucher. Plus tard, le toucher n'est plus nécessaire et la vue finit même par donner des évaluations beaucoup plus précises que celles de l'autre sens son instituteur.

6. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que les sensations de couleur et les figures apparentes varient extrêmement suivant la position du corps, la manière dont il est éclairé, etc., quoiqu'évidemment la qualité que nous appelons couleur dans le corps ne change pas, du moins d'instant en instant, et encore moins sa *figure réelle.* Pour voir un carré absolument carré, il faudrait le voir *d'un œil* et que l'axe de cet œil passât par le centre du carré et perpendiculairement à son plan : c'est là une condition mathématique qu'on peut regarder comme n'étant jamais réalisée. Dans tout autre état de chose, nous ne voyons pas un carré, mais un quadrilatère plus ou moins irrégulier. Sur des figures plus compliquées, la différence est plus grande encore.

7. De plus, avec les distances, la figure apparente diminue. Un objet à *un* mètre, le même objet à *dix* mètres,

donne deux figures apparentes dont la seconde est *cent fois* plus petite que la première.

8. Après ces explications, il reste encore plusieurs questions très curieuses à faire. Comment, étant données les figures planes apparentes, concluons-nous la troisième dimension de l'étendue, la profondeur ? comment la dureté ? Pourquoi, les images faites sur la rétine étant renversées, voyons-nous les objets droits ? Pourquoi voyons-nous les objets simples avec les deux yeux ? Comment évaluons-nous les distances au coup d'œil ?

9. Nous ne pouvons nous y arrêter. Indiquons cependant pour la dernière de ces questions les cinq éléments qui servent à l'appréciation des distances. Ce sont : 1° l'effort musculaire de l'œil ; 2° l'angle formé par les axes des yeux ; 3° la confusion graduelle des couleurs ; 4° les objets intermédiaires ; 5° enfin la diminution de la figure apparente.

VI. — Remarques générales.

1. Des différents éléments qui concourent à la connaissance du monde extérieur, l'impression organique est la seule qui soit elle-même du domaine des sens ; la sensation, la perception de l'impression, celle des qualités de la matière, sont des faits de conscience, et il en est de même des idées nécessaires qui les accompagnent. Ceux donc qui ne veulent croire qu'aux choses qui tombent sous les sens, sont en contradiction complète avec eux-mêmes.

2. Les nerfs qui desservent les différents organes des sens sont composés de matière absolument semblable. Le nerf optique ressemble chimiquement au nerf acoustique, etc. D'où cette remarque fort singulière, que le nerf optique n'est pas plus apte à la vision que le nerf acousti-

que, etc., que le nerf acoustique n'est pas plus apte à l'audition que les nerfs olfactifs, etc.; en sorte qu'un intervertissement général dans les fonctions générales des organes des sens ne serait nullement une anomalie *physique*. En y réfléchissant même, on trouve que les fonctions remplies par les nerfs des organes sont très peu *essentielles* à la matière dont ils sont composés. Otez-les de leur *place*, ils perdent leurs aptitudes. Ne pourrions-nous voir sans le nerf optique? entendre sans le nerf acoustique? etc. Du point de vue du réel, évidemment *non*; mais du point de vue du possible, évidemment *si*.

3. Si deux choses aussi étrangères l'une à l'autre que les impressions des nerfs le sont aux sensations et aux perceptions de l'âme se trouvent cependant étroitement unies, il serait absurde d'en chercher la raison dans quelque loi physique dont cette union serait la conséquence. Arrivés à ce point, nous tenons un de ces faits primitifs qui ne s'expliquent plus que par une volonté expresse de Dieu motivée par le plan et les fins de la création.

4. Enfin, de la connaissance des objets matériels retranchez les idées nécessaires de *cause*, de *substance*, de *temps* et d'*espace*, que devient cette connaissance? Elle se réduit à une perception inintelligente, connaissance incomplète, purement instinctive et telle que nous la pouvons concevoir dans les animaux. Pour l'intelligence de l'homme, le fini reçoit sa lumière de l'infini.

QUESTIONNAIRE.

De la perception extérieure.

1. Quels sont les quatre éléments dont se compose le fait de la perception extérieure? — Les distinguer en 1re condition, 2e condition, part de l'expérience et part de la raison.

De l'odorat et du goût.

1. De quelles perceptions est suivie l'impression? — Les distinguer entre elles et d'avec la sensation.
2. Quelles sont les idées qui s'ensuivent? — Faire voir entre autres la distinction du *moi* et du *non-moi*.
3. Récapitulez tous ces éléments en les numérotant.
4. Appliquez la même analyse au sens du goût.

De l'ouïe.

1. Dans le sens de l'ouïe, les trois faits mentionnés plus haut se reproduisent-ils?
2. Y a-t-il quelque ressemblance entre l'impression, les vibrations du corps sonore et le son?
3. Quels sont les quatre éléments à distinguer dans le son?

Du toucher.

1. En quoi le toucher est-il plus fécond que les sens précédents?
2. Qu'y a-t-il de particulier dans les perceptions du toucher? — Quelle erreur en est-il résulté?
3. Quels sont les faits qu'il faut distinguer nettement pour éviter tout paradoxe sur ce point?
4. Quelles sont les deux perceptions simultanées dans le temps et dans l'espace qui ont lieu par le sens du toucher?
5. Quelles remarques peut-on faire sur l'impression de l'organe du toucher comme signe des qualités des corps?

De la vue.

1. Quelles qualités des corps déterminons-nous par le sens de la vue.
2. Quels sont les avantages de ce sens?
3. Ces avantages sont-ils naturels à la vue ou acquis par une étude spéciale?
4. Que verrait un aveugle-né doué tout d'un coup du sens de la vue?
5. Comment se fait le travail de la localisation des objets visibles?
6. Quelle différence y a-t-il entre les couleurs apparentes et les couleurs réelles, les figures apparentes et les figures réelles?
7. Quelles différences subissent les figures apparentes suivant les distances?

8. Quelles questions peut-on faire encore sur le sens de la vue?
9. Comment évaluons-nous la distance des objets?

Remarques générales.

1. La perception est-elle un fait qui tombe sous les sens?
2. Quelle remarque peut-on faire sur les fonctions des nerfs?
3. Doit-on chercher quelque explication physique de l'union qui existe entre les impressions des nerfs et les perceptions?
4. La perception du fini serait-elle ce qu'elle est dans l'homme sans une certaine idée de l'infini?

CHAPITRE NEUVIÈME

DU JUGEMENT. — DU RAISONNEMENT.

I. — Du Jugement.

1. L'expérience et la raison sont les deux points de vue de la faculté de connaître; le moi et le non-moi, le dedans et le dehors, sont les deux champs que parcourt l'expérience et qui, par conséquent, fournissent à la raison les occasions de ses développements. Mais comme, dans l'unité de notre intelligence, l'expérience ne se développe à aucun degré sans que la raison n'entre aussitôt en exercice, et que réciproquement la raison attend l'expérience pour produire les idées qui lui sont propres, il s'ensuit qu'aucune *idée contingente* n'apparaît dans notre esprit sans être unie étroitement à une *idée nécessaire*. A peine l'idée d'un phénomène est-elle formée, l'idée de la substance s'y unit soudainement et étroitement; de même pour l'idée de changement et l'idée de la cause et pour toutes les autres.

2. Ainsi notre intelligence ne débute pas par des idées isolées qu'elle rapproche ensuite par la comparaison. Elle débute par des *affirmations*, et dans ces affirmations, qui sont les faits primitifs de l'intelligence, il y a toujours et nécessairement deux idées, l'une contingente et l'autre nécessaire.

3. Soit un enfant qui perçoit pour la première fois une forme, ronde ou carrée, dans un corps : non seulement il la perçoit, mais il l'affirme, il affirme une forme appartenant à un corps, il affirme un corps revêtu d'une forme, il affirme enfin le *phénomène* et la *substance*.

4. Cette affirmation primitive est *concrète*, c'est-à-dire que la forme et le corps, le phénomène et la substance sont affirmés simultanément, et que plus tard il faudra de la part de l'esprit un travail particulier pour séparer ces deux éléments, et considérer le phénomène sans la substance ou concevoir la substance sans le phénomène.

5. L'affirmation primitive s'appelle *jugement*. Le jugement ainsi entendu, peut donc se définir une affirmation qui réunit deux éléments, l'élément expérimental ou idée contingente et l'élément rationnel ou idée nécessaire.

6. Il n'est donc pas vrai que le jugement soit toujours le résultat de la comparaison de deux idées. Si cela est vrai pour une foule de jugements dérivés, cela est absolument faux de tout jugement primitif.

7. Par exemple, nous n'acquérons pas séparément l'idée d'un certain effet, et d'un autre côté l'idée universelle de la cause, pour opérer ensuite le rapprochement et affirmer la convenance de ces deux idées ; nous faisons précisément le contraire. A mesure que nous percevons un effet, nous concevons en même temps une cause qui le produit, et il n'y a pas là dedans deux actes simultanés, mais un seul acte. Plus tard, par la réflexion, nous envisageons séparé-

ment l'effet particulier et la cause qui l'a produit ou la cause en général, et alors on dit que nous avons l'idée d'effet et l'idée de cause. Mais la séparation de ces deux idées est le résultat d'une décomposition analogue à celle par laquelle les chimistes séparent des éléments matériels qui se trouvaient primitivement réunis.

8. Il n'est pas une idée dans notre intelligence qui n'ait existé primitivement comme élément d'un jugement. Toute idée contingente paraît avec une idée nécessaire, toute idée nécessaire avec une idée contingente.

9. Toutes nos idées nécessaires pouvant se réduire à celle de cause et à celle de substance, tous nos jugements peuvent être considérés comme de deux sortes : ceux qui attribuent les effets aux causes et ceux qui attribuent les phénomènes aux substances. Tout jugement exprime l'action ou l'existence et renferme, sous une forme ou sous une autre, le verbe actif ou le verbe substantif.

10. Tout jugement primitif est particulier : cela résulte des explications précèdentes. Mais tout jugement particulier tire sa valeur d'un jugement universel qu'il suppose. Quand je dis : *ce corps est rouge; je suis attentif;* ces jugements particuliers supposent un jugement universel : *tout phénomène suppose une substance.* Toutefois, ce jugement universel ne m'apparaît que par cette application particulière que j'en fais; je puis même vivre de longues années en faisant de continuelles applications de ce jugement universel, sans jamais penser à ce jugement qui fait la valeur de tant d'autres.

11. Il est donc vrai tout à la fois que les jugements universels font toute la force des jugements particuliers, et que les jugements particuliers sont la condition chronologique des jugements universels. En sorte que ces deux espèces de jugements sont entre eux précisément dans le même

rapport que les idées contingentes et les idées nécessaires qui en sont les éléments.

12. On donne aux jugements primitifs particuliers et aux jugements universels qu'ils supposent le nom de jugements *à priori*.

13. Nous pouvons comparer entre elles des idées précédemment acquises, et affirmer ou nier leur convenance (ou plutôt ce sont les phénomènes et les effets que nous comparons et dont nous affirmons au moins la ressemblance). Ces jugements préparés par la comparaison, se nomment *à posteriori*, par opposition aux jugements *à priori*. Ils consistent à affirmer d'une substance un phénomène semblable à un phénomène déjà connu et affirmé dans d'autres substances, comme lorsque je dis *tel corps est dur ;* ou bien à affirmer d'une cause un effet semblable à un effet déjà connu et affirmé d'autres causes, comme lorsque je dis *vous avez fait une injustice;* ou bien, sans rapporter les phénomènes et les effets à des substances et à des causes, à les comparer entre eux, et à affirmer qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent, comme lorsque je dis *le sentiment n'est pas la sensation, la foudre est due au fluide électrique.*

14. Un jugement qui exprime l'*identité* entre deux termes s'appelle *définition de mot*, comme si je dis *un triangle est une figure de trois côtés*.

15. Tout jugement exprimé s'appelle proposition. Aucun jugement ne peut subsister dans l'esprit s'il n'est exprimé. En sorte que, sans le langage, la raison serait une force réduite à l'inaction.

16. La perception extérieure dans l'animal ne se complétant par aucune idée rationnelle ne va pas au delà de la simple perception. Dans l'homme seul elle existe à l'état de *jugement*. Aussi l'homme seul peut *dire* ce qu'il voit.

II. — Du raisonnement.

1. Le raisonnement consiste à déduire un jugement d'un autre jugement. Je raisonne si j'affirme d'un individu ou d'une espèce un phénomène ou une qualité que je sais appartenir à l'espèce dont cet individu fait partie ou au genre qui contient cette espèce; comme lorsque je dis *les hommes paresseux sont vicieux, donc tel paresseux est vicieux,* ou *les corps sont pesants, donc les gaz sont pesants;* ou bien si j'affirme qu'une cause produira dans un cas particulier l'effet que je sais être dans sa nature de produire, comme lorsque je dis *le quina coupe la fièvre, donc il coupera la fièvre de telle personne;* ou bien encore si, connaissant la similitude de deux phénomènes ou de deux effets entre eux, je compare un troisième phénomène ou un troisième effet avec l'un d'eux, et le trouvant semblable ou dissemblable, j'affirme qu'il est aussi semblable ou aussi dissemblable avec le second, comme lorsque je dis *puisque toute vertu est louable et que la tempérance est une vertu, la tempérance est louable,* etc.

2. Dans tous les cas, le raisonnement renferme trois jugements, savoir celui duquel je déduis, celui que je déduis, et un jugement intermédiaire qu'on se dispense le plus souvent d'exprimer et qui autorise à déduire l'un de l'autre. Dans les exemples ci-dessus, il est facile de mettre en évidence ces trois jugements : le premier raisonnement serait alors sous cette forme précise et rigoureuse : *les hommes paresseux sont vicieux, or, un tel est paresseux : donc un tel est vicieux,* et ainsi des autres.

3. Le langage étant nécessaire à l'expression du jugement, l'est à plus forte raison à l'expression du raisonnement. Dans la suite des raisonnements, on fait souvent

abstraction du sens des termes, et l'on raisonne sur les termes seulement, sauf, quand on est arrivé aux dernières conclusions, à faire aux réalités exprimées par les termes l'application de ces conclusions. Le raisonnement algébrique est un exemple saillant du raisonnement fait sur des termes abstraits.

4. Le premier des trois jugements renfermés dans tout raisonnement, se nomme *principe*. Il est clair que la première condition de tout raisonnement vrai, c'est la vérité du principe. Or, il faut distinguer plusieurs sortes de principes : 1° les uns sont nécessaires et absolus, c'est-à-dire conçus par toute intelligence et tels qu'ils sont au-dessus de toute preuve. Ce sont tous les jugements fournis par la raison, sous leur forme universelle : *point d'effet sans cause*, etc. Leur contraire est l'*absurde*; 2° d'autres sont empiriques, c'est-à-dire dépendent de l'observation des faits : tel est celui-ci : *les pressions des gaz sont en raison inverse de leurs volumes*. Le contraire de ces principes est le *faux;* 3° d'autres sont abstraits, conventionnels ou hypothétiques; ils consistent dans une certaine abstraction de l'esprit dont l'unique loi est de ne pas renfermer de contradiction. (Voir la logique.)

5. Les principes rationnels s'acquièrent *d'eux-mêmes* et il n'y a nulle règle dans leur formation; les principes abstraits, conventionnels ou hypothétiques résultent de l'*abstraction* de l'esprit; les principes empiriques sont le résultat d'un travail fort important qui procède *du particulier* et s'élève *au général*, ainsi qu'il va être expliqué dans le chapitre suivant.

QUESTIONNAIRE.

Du Jugement.

1. Comment l'intelligence et la raison entrent-elles simultanément en exercice?
2. Comment débute notre intelligence, et que renferment ces faits primitifs?
3. Donner des exemples?
4. Quel est le caractère de l'affirmation primitive? Pourquoi l'appelle-t-on concrète?
5. Quelle est la définition du jugement?
6. Quelle est l'importance de l'explication précédente?
7. Est-il vrai que tout jugement résulte d'une comparaison?
8. D'où viennent primitivement toutes les idées de notre intelligence?
9. A combien d'idées nécessaires se rapportent nos jugements?
10. Comment arrivons-nous aux jugements universels?
11. Quel est le double rapport des jugements particuliers aux jugements universels?
12. Quel nom donne-t-on aux jugements primitifs?
13. Comment se forment les jugements *à posteriori?*
14. Qu'est-ce qu'une définition de mots?
15. Qu'est-ce que la proposition?
16. Quelle différence y a-t-il entre l'homme et les animaux sous le rapport du jugement?

Du raisonnement.

1. En quoi consiste le raisonnement? Exemple.
2. Combien renferme-t-il de jugements, et quelle est sa forme rigoureuse?
3. Quel est le rôle du langage dans le raisonnement?
4. Comment s'appelle le premier des trois jugements, et quelles sont les différentes espèces de principes?
5. Comment se forment ces différentes espèces?

CHAPITRE DIXIÈME

DE L'ABSTRACTION. — DE LA GÉNÉRALISATION.

I. — De l'abstraction.

1. L'abstraction (1) consiste à considérer séparément les propriétés et les points de vue des êtres. Il y a dans ce travail de l'esprit plusieurs degrés qui seront plus facilement compris par un exemple.

2. L'idée que j'ai d'une feuille de papier renferme 1° celle de la substance même de cette feuille de papier, 2° celle de sa forme, 3° celle de sa couleur, 4° celle de sa légèreté, 5° celle de sa ténacité, et d'autres encore. Supposons que je pense uniquement à la couleur de cette feuille de papier, je ferai une abstraction (*abstrahere*) : à ce premier degré, l'abstraction consiste à séparer mentalement un phénomène de plusieurs autres auxquels il est uni dans la réalité; mais ce phénomène continue d'être considéré comme appartenant à une substance particulière, à cette feuille de papier que j'ai sous les yeux. A ce premier degré, l'abstraction ou idée abstraite est particulière.

3. Mais si renouvelant cette même abstraction sur une seconde feuille de papier, je compare la couleur de la seconde à celle de la première, et que je remarque qu'elle lui

(1) Le mot *abstraction* désigne une opération intellectuelle et en même temps le résultat de cette opération. Cette remarque est applicable aux mots *jugement, raisonnement, généralisation,* et à quelques autres.

est semblable, je puis alors m'élever à une abstraction supérieure et considérer la couleur commune à ces deux feuilles de papier comme appartenant à deux substances et non pas à une seule. A ce degré, l'abstraction ou idée abstraite est encore particulière, mais elle s'applique à deux objets particuliers.

4. Il est évident qu'elle pourra de même s'appliquer à un troisième objet, à un quatrième, et ainsi de suite indéfiniment. Tant qu'elle s'appliquera à un nombre déterminé d'objets, quelque grand que soit ce nombre, elle sera toujours particulière.

5. Mais ce travail de l'esprit peut aller plus loin. Comme il a isolé ce phénomène de tous ceux qui lui sont unis dans la réalité, il peut considérer ce phénomène sans le rapporter à aucune substance, et au moment où cela se fait, l'abstraction ou l'idée abstraite, de particulière qu'elle était, devient générale ou plutôt généralisée, c'est-à-dire que ce n'est plus l'idée de la couleur de telle ou de telle feuille de papier prise particulièrement et en nombre déterminé, c'est l'idée d'une certaine couleur que l'on ne rapporte ni à une feuille de papier, ni à une autre, ni à aucun corps.

6. Enfin, arrivé à ce point, je donne un *nom* au phénomène considéré ainsi d'une manière générale, je le nomme *blancheur*. Cette dernière opération est indispensable ; sans elle le travail de l'abstraction resterait toujours renfermé dans les limites du particulier, ou du moins elle y retournerait sans cesse. Car c'est une loi de notre intelligence que nous ne puissions avoir ou du moins conserver aucune idée sans un signe sensible qui lui soit étroitement uni. Or, tant qu'il s'agit de la couleur de tel ou de tel corps, d'un phénomène particulier, l'idée de ce phénomène a son signe dans ce phénomène lui-même. Mais s'il s'agit d'une couleur considérée en général et par conséquent abstraction faite

de tout corps déterminé, il faut nécessairement un *mot* pour servir de signe à l'idée générale et lui donner de la consistance dans l'esprit.

7. Il est clair, d'après cette explication, que les langues se forment par l'abstraction, et que tous les mots d'une langue, à l'exception des noms propres, désignent des points de vue considérés d'une manière abstraite et générale. La diversité des points de vue produit la diversité des espèces de mots.

8. Chaque enfant, en apprenant à parler, reçoit de ses semblables avec la signification de chaque mot autant d'idées abstraites généralisées, et se trouve ainsi initié par la seule étude de sa langue au travail intellectuel des générations qui l'ont précédé. C'est par ce premier et puissant lien qu'il tient à l'esprit de son temps et de son pays en général, et à celui de sa famille et des personnes qui conversent habituellement avec lui. Voilà comment l'intelligence d'un homme est façonnée non seulement par sa propre activité, mais par le concours d'une foule d'agents extérieurs.

9. Il n'est pas difficile de comprendre que les langues vivantes doivent éprouver de perpétuelles modifications par le travail incessant des intelligences; chaque nouveau point de vue, chaque nouvelle idée abstraite généralisée réclame une nouvelle dénomination, et il ne se passe pas d'année où, par ce mouvement des esprits, de nouveaux mots ou de nouvelles combinaisons de mots ne soient essayés pour exprimer de nouvelles idées; mais parmi tous ces essais, ceux-là seuls peuvent survivre qui répondent à des idées reçues par toute une classe d'hommes spéciaux, et sont consacrés ensuite par un usage général, ou par la décision d'un tribunal dont l'autorité est généralement consentie.

10. Il est clair encore que l'unité de langage n'est pos-

sible qu'à la condition de la similitude des idées, et qu'en travaillant à fonder l'une de ces deux choses, on travaille par là même à fonder l'autre. Voilà pourquoi la communauté dans l'idiome est regardée avec raison comme un des signes les plus décisifs de la nationalité commune entre plusieurs peuplades. Les pays les plus avancés sous le rapport de l'unité nationale sont ceux où il y a le moins de variété dans les dialectes. La France, malgré les patois, débris souvent remarquables des dialectes anciens, est le pays du monde où l'unité de langage est le plus en voie d'être réalisée.

11. L'intelligence d'un homme, celle d'un pays, peuvent être mesurées par le nombre et par la nature des idées abstraites généralisées de cet homme ou de ce pays. Les hommes en qui l'intelligence est réduite à la recherche des choses indispensables à leur existence matérielle possèdent un petit nombre d'idées générales. Ce nombre s'accroît avec l'instruction. Il peut ainsi varier depuis une centaine d'idées qui paraissent indispensables à la vie humaine la plus grossièrement limitée, jusqu'à cinquante mille, et peut-être davantage.

12. A mesure que les idées abstraites se multiplient, elles se simplifient, et le langage avec elles. La comparaison des langues les plus imparfaites avec les nôtres en donne des exemples frappants. On cite par exemple tel idiome où l'action de *laver* n'est exprimée par aucun mot spécial, parce qu'on ne l'a jamais envisagée en la séparant des circonstances spéciales auxquelles elle est mêlée dans la réalité. En conséquence on a un mot pour signifier *laver la tête*, un autre pour *laver les mains*, un troisième pour exprimer *laver le linge*, etc. Une telle richesse est de la pauvreté, et nous sommes véritablement plus riches avec notre verbe unique.

13. Les sciences procèdent nécessairement par abstractions, et leur travail ne porte en réalité que sur des abstractions. C'est la raison pour laquelle elles peuvent arriver à une très grande précision, et pour laquelle cependant l'application ne se trouve jamais en parfait accord avec la théorie.

14. Le propre de l'abstraction et par conséquent de la science est la *clarté*. Mais comme l'abstraction suppose l'attention de l'esprit portée sur un point de vue avec effort suffisant pour écarter les points de vue différents, il y a dans cette attention et dans cet effort une certaine contrainte qui fait de l'abstraction et de la science une conquête plus ou moins pénible. L'obscurité que beaucoup de gens se plaignent de trouver dans les sciences, vient de ce qu'ils n'ont pas fait l'effort suffisant pour arriver aux abstractions qui sont la base de ces sciences ; ainsi en réalité l'obscurité tient au défaut d'abstraction.

II. — De la généralisation.

1. La généralisation, comme on vient de le voir, est le résultat de l'abstraction : généraliser c'est considérer un phénomène, un point de vue, en le séparant de l'être en qui on l'a observé.

2. Nous avons vu que notre intelligence ne débute pas par des idées isolées, mais par des jugements, et non par des jugements universels, mais par des jugements particuliers qui se composent d'une idée contingente et d'une idée nécessaire ; par exemple, *ce corps est rond :* un tel jugement est le signe d'un jugement universel duquel ce jugement particulier tire sa valeur, savoir, *tout phénomène suppose une substance.* Un jour vient où l'esprit attentif à un jugement particulier conçoit tout à coup le jugement universel

qui en fait toute la valeur. On ne peut pas dire qu'il tire le jugement universel du jugement particulier; car loin que l'universel soit contenu dans le particulier, c'est lui qui le contient, mais *il passe de l'un à l'autre* et *conçoit l'un à l'occasion de l'autre*. Une fois en possession de ce jugement universel, il peut, par l'abstraction, considérer séparément les deux termes qui le composent, et alors se forment les idées abstraites générales de phénomène et de substance, dont l'une est contingente, et l'autre rationelle. On expliquerait de la même manière la formation de toute autre idée rationnelle générale.

3. Les idées contingentes générales se forment, comme on l'a expliqué dans le paragraphe précédent, en isolant les phénomènes. Mais il faut distinguer deux sortes de phénomènes, dont les uns donnent lieu aux idées de *genres* et d'*espèces*, les autres aux idées de *lois*. Ceux qui donnent lieu aux idées de *genres* et d'*espèces*, sont ceux qui nous font concevoir certaines propriétés inhérentes aux êtres; ceux qui donnent lieu aux idées de *lois*, sont ceux qui nous font concevoir des causes extérieures aux êtres.

4. Si j'ai reconnu dans plusieurs êtres des propriétés communes, et que je considère ces propriétés d'une manière abstraite et générale, je désignerai par un nom commun tous les êtres possibles en qui de telles propriétés ont existé, existent, ou existeront jamais. J'aurai alors l'idée d'une *espèce*. Si, considérant plusieurs espèces, je m'attache à des propriétés qui se retrouvent dans quelques-unes de ces espèces et pas dans les autres, je pourrai de même donner un nom commun aux espèces en qui ces propriétés se rencontreront. J'aurai alors l'idée d'un *genre*. Ce genre pourra de la même manière devenir une espèce par rapport à un genre supérieur, et ainsi de suite, jusqu'à ce que j'arrive au genre le plus élevé de tous, où l'abstraction

atteint sa dernière limite, le genre universel des genres, le genre *être*.

5. Si je considère plusieurs phénomènes semblables, et que concevant leur cause comme agissant nécessairement dans tous les cas d'une manière constante et régulière, je fasse abstraction des circonstances particulières de temps et de lieu où ces phénomènes ont eu lieu, je forme ainsi l'idée d'une *loi*. Les lois sont exprimées par des propositions, tandis que les genres et les espèces sont exprimés par des mots seulement.

6. Les idées rationnelles générales ne sont susceptibles d'aucun perfectionnement par l'étude, puisqu'elles sont le fond même de notre intelligence et qu'elles sont fournies par des jugements nécessaires et universels. Il n'en est pas de même des idées de *genres* et d'*espèces*, et des idées de *lois*, et le progrès des sciences consiste dans les modifications de ces idées suivant les conditions qui seront expliquées en logique au chapitre des *classifications*, et au chapitre de l'*induction*.

7. On distingue dans les idées générales la *compréhension* et l'*extension*. Moins une idée générale renferme d'éléments, plus elle embrasse d'invidus ou de faits particuliers. Le nombre d'éléments dont elle se compose forme ce qu'on nomme sa *compréhension*, et le nombre des individus ou des faits qu'elle embrasse forme ce qu'on nomme son *extension*. Quand la compréhension diminue, l'extension augmente.

QUESTIONNAIRE.

De l'abstraction.

1. En quoi consiste l'*abstraction?*
2. Donner un exemple de l'abstraction à son premier degré, ou de l'*idée abstraite particulière.*
3. L'abstraction cesse-t-elle d'être particulière quand elle s'applique à deux objets?
4. Jusqu'à quelle limite reste-t-elle particulière?
5. Comment enfin l'idée abstraite devient-elle *générale?*
6. Quelle est l'opération qui doit servir de complément à toutes les précédentes?
7. Comment se forment les langues?
8. Quelle est, par conséquent, l'influence du langage sur l'intelligence?
9. Comment ont lieu les modifications dans le langage?
10. A quoi tient l'unité de langage?
11. Quelle est la mesure de l'intelligence d'un homme ou d'un pays?
12. Comment les idées abstraites se simplifient-elles en se multipliant?
13. Quels sont les véritables objets des sciences? Pourquoi l'application ne répond-elle jamais exactement à la théorie?
14. Où se trouve la *clarté* de la science, et où se trouve l'*obscurité?*

De la généralité.

1. En quoi consiste la généralisation?
2. Comment arrivons-nous à des idées rationnelles générales?
3. De combien d'espèces sont les idées contingentes générales?
4. Comment se forment les idées de *genres* et d'*espèces?*
5. Comment se forment les idées de *lois?*
6. Les idées générales sont-elle susceptibles de perfectionnement?
7. Qu'est-ce que la *compréhension* et l'*extension?* et quel est leur rapport?

CHAPITRE ONZIÈME

DE LA MÉMOIRE. — DE L'IMAGINATION. — DE L'ASSOCIATION DES IDÉES.

I. — De la mémoire.

1. L'intelligence ou la faculté de connaître, n'est pas seulement la faculté d'*acquérir* des connaissances, elle est de plus la faculté de *conserver*, de *combiner* et d'*associer* ces mêmes connaissances. Dans cette triple fonction elle s'appelle *mémoire, imagination, association des idées.*

2. La mémoire est tantôt *instinctive* et tantôt *volontaire.* On peut distinguer les résultats qu'elle donne dans ces deux cas par les noms de *réminiscences* et de *souvenirs.* La mémoire se cultive et s'améliore par l'exercice, comme au contraire elle s'affaiblit par le défaut d'usage.

3. Nulle faculté ne paraît être plus dépendante des modifications de la matière cérébrale. Elle varie comme cette matière suivant les différents âges de la vie et souffre la première des atteintes des maladies ou des passions qui ont leur source dans le corps.

4. On distingue la mémoire *locale*, la mémoire *des noms*, la mémoire *des sons*, la mémoire *des idées*, la mémoire *des mots*. L'attention de notre esprit se porte plus facilement sur les objets dont la mémoire nous est la plus facile. Celui qui a la mémoire des mots risque d'être peu attentif aux idées : en ce sens, la mémoire est nuisible à l'intelligence.

5. L'attention est une des conditions essentielles de la mémoire. Le souvenir est généralement en proportion de l'attention qui a été donnée à l'idée au moment de son acquisition.

6. Généralement on retient beaucoup plus facilement ce qui se connaît par le sens de la vue, c'est-à-dire les combinaisons de couleurs et de figures. Cette remarque peut être utile dans les méthodes d'enseignement. On rendra en effet plus faciles à retenir tous les faits qu'on aura pu réduire en tableaux et présenter à l'œil.

7. Enfin l'ordre est encore une condition importante de la mémoire, et cela tient au phénomène de l'association des idées dont nous allons nous occuper tout à l'heure.

8. La mémoire est accompagnée de certitude, et la certitude de la mémoire, aussi légitime que la certitude des sens et celle de la conscience, n'est pas plus que celles-ci susceptible de démonstration.

9. La mémoire a deux rapports avec les autres facultés secondaires de l'intelligence : 1° elle leur fournit des éléments; 2° elle conserve leurs produits. Sous ce double rapport, il est facile de comprendre toute l'importance de la mémoire. Une intelligence sans mémoire est comme une ville sans garnison (1).

II. — De l'imagination.

1. Il ne faut point confondre l'imagination avec la mémoire. Sans la mémoire il n'y aurait point d'imagination, et toutes les deux prennent leurs éléments dans la réalité; mais elles n'ont que cela de commun.

2. Le caractère essentiel de la mémoire c'est la *fidélité;*

(1) Cette comparaison est de Napoléon Ier.

celui de l'imagination est au contraire l'*invention*. On peut faire voir par des exemples que cette invention n'est en réalité qu'une combinaison nouvelle d'éléments fournis par la mémoire.

3. L'imagination est nécessaire aux créations des sciences comme à celles des arts ; de là vient la distinction de l'imagination *poétique* et de l'imagination *scientifique*.

4. L'imagination poétique n'est pas seulement l'imagination des poëtes, mais celle de tout artiste en général. C'est elle qui rassemble et qui combine les matériaux qui doivent servir aux constructions du génie ; dans la poésie elle rassemble les images sensibles et les expressions ; dans la peinture, les couleurs et les formes ; dans la musique, les sons, et de même dans tous les beaux-arts. Mais de même qu'avec les plus belles pierres du monde réunies en quantité surabondante on n'élève pas le plus petit édifice, s'il n'y a un architecte pour en donner le plan et pour en surveiller l'exécution, ainsi l'imagination seule est impuissante sans des facultés supérieures, ou sans ce qu'on nomme ordinairement le génie.

5. Le génie consiste dans l'unité des facultés intellectuelles, et cette unité est de deux sortes : l'une par laquelle étant donnée une vérité générale ou principe, on saisit et on exprime avec facilité les conséquences les plus éloignées de ce principe ; l'autre par laquelle, au contraire, étant donnée une conséquence très éloignée d'un principe, on sait remonter clairement jusqu'à ce principe. Tout poëte, tout orateur, tout artiste de génie sait exprimer de grandes vérités avec les éléments contingents que lui fournit l'imagination, ou d'une donnée contingente retourner à une grande vérité que cette donnée cache.

Dans ces deux phases différentes, l'imagination, indispensable au génie, doit lui demeurer soumise ; là où le gé-

nie manque, l'imagination est une activité désordonnée ; là où l'imagination fait défaut, le génie reste comme enveloppé dans les ténèbres.

6. L'imagination scientifique a pour but la découverte de certaines lois de la nature physique ou de la nature morale. Elle n'est autre chose que la faculté de supposer ou l'hypothèse. L'hypothèse ou imagination scientifique ne doit jamais être érigée en méthode, mais elle ne doit pas être non plus, comme on pourrait le croire, bannie des recherches scientifiques ; elle y est, au contraire, d'une utilité indispensable, pourvu qu'elle soit sans cesse subordonnée à l'observation. Comme il n'y aurait point de science *légitime* sans l'observation, il n'y aurait point de science *féconde* sans l'*invention* ou l'*hypothèse*.

7. L'imagination poétique est loin d'être étrangère aux détails de la vie où elle intervient sous des formes très diverses. Comme elle s'allie avec la volonté et les goûts habituels de l'âme, elle reçoit des directions fort différentes, et contribue par là singulièrement au bonheur et au malheur de la vie.

8. L'imagination peut faire le charme de la vie la plus vulgaire ; elle peut faire trouver plus de jouissance dans une condition commune que dans les situations les plus relevées. La nature a prodigué partout les éléments du beau dont se nourrit l'imagination ; un cœur simple sait les trouver et en faire ses délices.

9. Si au contraire l'imagination est au service des passions désordonnées, elle affecte de rassembler les traits les plus propres à les aiguillonner. C'est donc dans les sentiments bons ou dépravés que l'imagination trouve sa direction première. Utile avertissement pour les imaginations vives.

III. — De l'association des idées.

1. Non seulement les idées de notre intelligence peuvent être combinées par nous de manière à former des produits nouveaux, de l'*idéal*, ce qui est le propre de l'imagination, mais elles ont cela de particulier que lorsqu'au moment de leur acquisition elles présentent entre elles un certain ordre, et forment ainsi un composé, un tout dont les parties sont juxtaposées, la mémoire, en reproduisant l'une des parties de ce tout, ramène avec elle toutes les autres. C'est là ce qu'on appelle l'*association des idées*. Vous êtes témoin d'un événement ; dans cet événement figurent certains actes, certaines circonstances, certains lieux, certains personnages. Si plus tard l'un de ces éléments se représente à vous *isolé*, vous vous souviendrez des autres et de l'événement tout entier.

2. Cette liaison est d'autant plus forte que le même ordre se reproduit plus souvent. C'est par cette propriété particulière, qu'on nomme *association des idées*, que l'intelligence forme une sorte de continuité et qu'aucun de ses éléments ne reste isolé. De là l'enchaînement des souvenirs, des pensées, leur suite, la faculté de méditer, de conserver, d'improviser ; sans l'association des idées nous ne pourrions pas même lire, et par conséquent l'intelligence serait, malgré les efforts continuels de l'attention et de la mémoire, dans un état perpétuel d'enfance.

3. L'association qui se forme entre les idées, se forme aussi entre les impressions et les sensations, entre les efforts musculaires et les mouvements.

4. Plus le cerveau est jeune, plus les impressions s'y forment et s'y associent avec facilité : de là les *habitudes organiques*. La volonté peut intervenir avec force dans ces

associations d'abord fortuites, et par la répétition persévérante des mêmes efforts musculaires et des mêmes mouvements, produire d'incroyables résultats de souplesse, de dextérité et de volubilité. Ces qualités, qui dans certaines industries, n'aboutissent qu'à des tours de force, surprenants, mais peu estimables, peuvent, dans les arts plus relevés, rendre de grands services à la pensée.

5. L'association s'étend des impressions aux idées, des idées aux sentiments et des sentiments aux actes. Elle donne à l'esprit, après les habitudes organiques, les habitudes intellectuelles ou de pensée, les habitudes morales ou de conduite. Ces habitudes se forment ou *instinctivement* ou avec le secours de la *volonté;* un des points les plus importants de l'éducation est de régler leur formation : car le caractère de l'habitude est de *dominer l'âme.* Si donc, dans les premières années, on a fréquemment lié les idées avec justesse, on conservera toute sa vie l'esprit judicieux, le contraire arrivera dans la supposition contraire. Si on s'est exercé longtemps à certaines vertus, au travail, à la tempérance, à la piété, on sera plus tard vertueux, pour ainsi dire *sans effort*, tandis que dans le cas contraire on restera vicieux, en quelque sorte *malgré soi.* On voit très fréquemment des préjugés ridicules tenir contre des convictions positives, et des vices, dont on se condamne soi-même et que l'on essaie de combattre, résister à toutes les résolutions.

6. L'association des idées sert à expliquer beaucoup de phénomènes intéressants : — l'*aliénation*, qui consiste souvent dans une association d'idées involontaire et permanente ; — l'*éloquence*, dont le secret est souvent d'éveiller par un mot tout un ensemble d'idées et de sentiments ; mot qui peut être tout-puissant sur les uns, et sans la moindre efficacité sur les autres, qui a pu être sublime pour

les grecs qui l'ont entendu, et demeurer insignifiant pour nous qui le lisons ; — la *faiblesse des esprits vulgaires*, en qui peu d'idées sont éveillées, parce que peu d'idées y ont été liées par le travail intellectuel, ne l'ont été que par le hasard et dans l'ordre étroit des perceptions ; — *la nature du langage*, qui consiste dans la liaison naturelle ou conventionnelle d'une sensation à une idée, et qui par conséquent, à proprement parler, n'exprime pas les idées, mais les réveille.

QUESTIONNAIRE.

De la méthode.

1. Quels sont les points de vue sous lesquels il reste à envisager l'intelligence ?
2. Quelles sont les deux sortes de mémoire ?
3. Quel est le rapport de la mémoire avec le cerveau ?
4. Quels sont les divers objets de la mémoire ?
5. Quelle est l'influence de l'attention sur la mémoire ?
6. Quels sont les objets dont le souvenir est le plus durable ?
7. Quelle est l'autre condition importante de la mémoire ?
8. La mémoire est-elle accompagnée de certitude ?
9. Quels sont ses deux rapports avec les autres facultés secondaires de l'intelligence ?

De l'imagination.

1. Quel est le rapport de la mémoire avec l'imagination ?
2. En quoi diffèrent-elles l'une de l'autre ?
3. Quelle distinction peut-on faire de deux sortes d'imagination ?
4. Qu'est-ce que l'imagination poétique ?
5. Qu'est-ce que le génie ?
6. Qu'est-ce que l'imagination scientifique ?
7. Quelle est la part de l'imagination dans la vie réelle ?
8. Comment peut-elle rendre heureux ?
9. Comment malheureux ?

De l'association des idées.

1. Qu'est-ce que l'association des idées?
2. Quelles sont ses conséquences?
3. Ne se forme-t-il pas d'association entre d'autres éléments?
4. Expliquer les habitudes organiques.
5. Expliquer les habitudes intellectuelles et morales.
6. Expliquer par l'association d'autres phénomènes intéressants.

CHAPITRE DOUZIÈME

DE LA PUISSANCE VITALE. — DE L'ACTIVITÉ SPIRITUELLE. — DE L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE ET LIBRE. — DÉCRIRE LE PHÉNOMÈNE DE LA VOLONTÉ ET TOUTES SES CIRCONSTANCES.

Le mot *activité* désigne ou le principe des mouvements du corps et des fonctions des organes, c'est l'activité organique, la puissance vitale; ou le principe des opérations de l'esprit, c'est l'activité spirituelle (1).

(1) J'admets aujourd'hui, contre une opinion antérieure peu approfondie, que ces deux activités appartiennent également à l'âme. Cette unité est plus satisfaisante que le dualisme, et il est légitime de penser que l'âme ne se connaît elle-même qu'en partie, qu'elle est plus profonde que le *moi*, et qu'elle peut avoir des facultés dont l'exercice ne soit pas accompagné de la conscience de leurs actes. Voir sur cette question le traité *de l'Animisme*, par M. J. Tissot, qui, dans cet ouvrage de savante controverse, s'est proposé d'établir le spiritualisme sur une base nouvelle et plus solide. M. Jeannel, de Montpellier, a combattu aussi le dualisme dans plusieurs mémoires.

I. — De la puissance vitale.

1. La puissance vitale est une force unique qui préside à l'ensemble de la vie organique. C'est par elle que l'estomac digère, que le cœur donne au sang l'impulsion, que les sucs vitaux circulent et s'absorbent, que l'organisme sans cesse en dissolution se répare sans cesse, que la respiration s'opère, que le cerveau reçoit les impressions et qu'il devient lui-même l'origine de la série inverse et du mouvement musculaire.

2. En outre, et c'est ce qui est le plus remarquable, la puissance vitale, dans chaque espèce vivante et dans chaque individu de l'espèce, a son *but* assigné et *dirige* constamment et avec une *certitude* qui lui est propre toutes les *ressources* vitales *dans le sens de ce but*. En cela elle fonctionne comme le ferait un principe qui serait à la fois très intelligent et très puissant, qui connaîtrait parfaitement la fin qu'il faut atteindre, les moyens de l'atteindre, et qui les emploierait avec précision et promptitude. Ce qu'un musicien, longuement exercé, fait à son clavier, en frappant les touches avec justesse et rapidité, la puissance vitale le fait dans l'organisme, mais avec une complication autrement grande, et cependant sans hésitation et sans besoin d'exercices préliminaires ; et elle le fait *instinctivement*, sans se connaître et sans connaître les fins et les moyens au milieu desquels elle se développe. Dans l'abeille elle résout des problèmes *transcendants* de géométrie ; dans le castor elle se joue des difficultés les plus graves de l'architecture ; dans chaque animal elle défie par sa perfection relative l'intelligence et le pouvoir de l'homme. Dans tous et dans l'homme même elle maîtrise et gouverne l'or-

ganisme avec une sûreté et une continuité merveilleuses. L'enfant qui écrit, qui parle, opère avec ses doigts, sa langue, les nerfs et les muscles si nombreux et si délicats qui les mettent en jeu, une combinaison de mouvements plus savante, plus régulière et plus habile que le plus grand mécanicien avec la machine la mieux organisée de création humaine.

3. Mais dans tout cela la puissance vitale est sans conscience de ses actes, et c'est par ce caractère qu'elle se distingue profondément de l'activité spirituelle et qu'elle lui demeure inférieure en dignité, quoiqu'elle lui soit extrêmement supérieure en efficacité.

4. La sensibilité organique n'est que le côté passif de la puissance vitale : c'est la puissance vitale *sollicitée*. De plus, c'est la puissance vitale qui tient en quelque sorte le système nerveux en état et rend les impressions plus faciles et mieux transmissibles. Aussi, lorsqu'un dérangement local l'oblige de se porter pour ainsi dire tout entière dans le lieu du péril, d'y concentrer ses forces, le reste de l'organisme perd momentanément de sa susceptibilité, de sa bonne disposition, il s'affaisse et s'engourdit : de là les malaises, les défaillances ; de là aussi le sommeil ou suspension périodique des relations extérieures, nécessaire pour la réparation des forces.

5. On sait combien l'exercice normal de la puissance vitale, ou l'état de santé, influe sur la force, la justesse, l'enchaînement des idées, sur l'énergie de la volonté, etc., et au contraire quelle est l'influence défavorable de l'état de maladie. Platon disait : *La santé, c'est l'harmonie des facultés de l'âme.*

II. — De l'activité spirituelle.

1. L'activité spirituelle, dans le sens le plus étendu de ce mot, c'est la force unique qui produit en nous les phénomènes de la vie morale. Comme être, elle n'est autre chose que nous-même ; comme faculté, elle est tour à tour ou tout ensemble faculté d'agir, faculté de connaître et faculté de sentir.

2. L'activité est le fond de l'âme ; le propre de l'âme est d'agir, de penser et de sentir, comme le propre du corps est d'occuper une place. Ainsi considérée, l'activité spirituelle nous est révélée par tous les faits de conscience.

3. Mais souvent on restreint le sens du mot et on lui fait signifier seulement la faculté d'agir, c'est-à-dire de produire les volitions.

4. Les effets de l'activité sont de plusieurs espèces. Les efforts musculaires sont les premiers dans l'ordre chronologique, et c'est par eux que nous nous connaissons comme *causes*. Ils ont un double but : 1° de résister à des forces contraires ; 2° de mouvoir nos organes et de communiquer par nos organes le mouvement à d'autres corps.

5. Nous n'agissons pas seulement sur nos organes, nous agissons encore ou nous faisons effort sur nos idées, et c'est la source des diverses opérations que nous avons décrites sous les noms de perception, conscience, jugement, raisonnement, etc., toutes opérations qui tiennent à la fois de la faculté de connaître et de la faculté d'agir, de l'intelligence et de l'activité.

6. Nous agissons aussi ou nous faisons effort sur nos sentiments, et c'est par là que nos sentiments ne sont pas des modifications purement passives, mais que nous les

excitons ou que nous les réprimons, et que notre sensibilité morale est en partie notre ouvrage.

7. Enfin l'activité agit ou fait effort sur elle-même en retenant ou en redoublant son mouvement naturel. Cet empire de l'activité sur elle-même, qui est son triomphe, se nomme *volonté*.

8. Mais la volonté n'est pas l'état primitif de l'activité. L'activité est une force, une cause qui se développe d'abord spontanément et qui produit les effets qui lui sont propres sans aucune délibération, comme le vent, comme le feu, comme la puissance vitale.

9. L'activité considérée dans cet état primitif s'appelle *spontanée*. C'est à l'activité spontanée que sont dus nos premiers mouvements et nos premières idées, ou du moins les actes d'attention nécessaires pour les acquérir. Plus tard, lors même que la volonté s'est formée, l'activité spontanée conserve encore la plus grande part dans les diverses volitions que nous produisons.

III. — De l'activité volontaire et libre.

1. Les efforts produits par notre activité sur les organes, sur les idées ou sur les sentiments, sont *instinctifs* dans le principe, c'est-à-dire qu'ils ne sont point produits en vertu d'une résolution prise. En effet, nous ne connaissons le pouvoir que nous avons d'agir et d'être causes qu'après avoir instinctivement fait des efforts soit pour agir, soit pour vaincre une résistance. Une fois que nous avons, pour ainsi dire, le secret de notre force, nous en usons avec réflexion ; il y a volonté, ou activité volontaire.

2. On peut donc dire que l'activité est *instinctive* dans l'origine ; elle se manifeste alors par des *efforts irréfléchis*. Ensuite elle devient *volontaire* et se manifeste par des *réso-*

lutions suivies d'*efforts réfléchis*. La volonté n'est donc qu'un état particulier de l'activité, c'est l'activité *se déterminant après délibération*.

3. Or, pour vouloir, il faut souvent faire violence aux instincts. Toutes les fois que je prends la résolution de ne pas produire un acte que l'activité purement instinctive aurait produit, ou d'en produire un que l'activité purement instinctive n'aurait pas produit, il y a, dans cette résolution ainsi prise, et dans les efforts qui la suivent, une lutte dont le résultat est d'affranchir ma volonté des instincts aveugles.

4. Cette indépendance ou affranchissement de notre volonté se nomme *liberté morale*. La liberté morale est diverse dans les divers individus; elle est nulle dans les enfants, les idiots, les hommes absolument soumis à leurs passions; elle ne serait complète que dans le sage parfait, qui ne se trouve nulle part.

5. Les trois mots *activité*, *volonté*, *liberté*, ont donc, d'après l'exposé précédent, trois sens différents qui ne désignent d'ailleurs que trois aspects d'une seule et même faculté.

6. L'*activité*, c'est en général le *pouvoir d'être cause*. Son caractère fondamental est la *personnalité*. Ses trois caractères accessoires et successifs sont d'être *instinctive*, *volontaire* et *libre*.

7. L'activité volontaire, ou la *volonté*, c'est l'activité se dirigeant elle-même.

8. Enfin, l'activité volontaire et libre, ou la *liberté*, c'est l'état progressif de la volonté s'affranchissant des motifs instinctifs.

IV. — Décrire le phénomène de la volonté et toutes ses circonstances.

1. Prendre une résolution, c'est *choisir* entre plusieurs partis. Pour faire ce choix, il est souvent nécessaire d'*examiner* quel est le parti qui a le plus de droit à l'emporter sur les autres ; cet examen préalable se nomme délibération. Pour délibérer, il faut retenir momentanément son action : c'est ce qu'on nomme *se posséder*. Enfin la résolution, une fois prise, doit être suivie de l'*exécution*, qui est le quatrième et dernier élément du phénomène complexe de la volonté.

2. Il y a volonté dans le fait de se posséder, il y a encore volonté dans le fait de se résoudre ; la délibération étant une œuvre de l'intelligence, semble ne pas appartenir à la volonté. Mais puisque je puis cesser de délibérer, reprendre la délibération, ne sont-ce pas là autant de volitions qui sont inséparables de la délibération elle-même ? Le quatrième fait, au premier coup d'œil, semble être le produit de la volonté seule. Mais, ou ce que j'ai résolu est inexécutable, et alors ce quatrième fait n'a pas lieu, malgré ma volonté; ou bien ce que j'ai résolu est exécutable, et alors l'exécution aura lieu par l'effet complexe de ma volonté qui persiste dans sa résolution et qui commande l'exécution, et d'une *possibilité* qui a ses lois et ses limites indépendantes de notre volonté. Ces lois et ces limites constituent notre *puissance;* notre puissance est fatale, mais elle est plus ou moins grande dans ses applications suivant que nous connaissons mieux ses lois et ses limites, et que les connaissant nous voulons davantage nous en servir. On peut donc dire dans ce sens que la *science* et la *volonté* reculent les limites de la *puissance* humaine.

4. La volonté humaine est *cause* dans toute la force du terme, c'est-à-dire qu'elle *résiste* à l'action des autres causes et qu'elle a l'*initiative* de la sienne. Cette résistance et cette initiative, quand elles s'exercent en vue de l'ordre et en vue du perfectionnement de soi-même, produisent la *vertu* et la *civilisation*.

5. L'existence réelle de l'âme est dans la *vertu*, c'est-à-dire la *lutte*. Qui renonce à la vertu cesse d'user de sa causalité, de sa personnalité, ne les aperçoit plus et finit par confondre son âme avec les forces physiques. C'est l'origine commune du *matérialisme* et du *fatalisme* (1).

QUESTIONNAIRE.

De la puissance vitale.

1. Quels sont les effets de la puissance vitale?
2. Comment fonctionne-t-elle dans les organes?
3. Quel est le caractère qui la place au-dessous de l'activité spirituelle?
4. Quelle est son influence sur la sensibilité organique?
5. Quelle est son influence sur les facultés de l'âme?

De l'activité spirituelle.

1. Qu'est-ce que l'activité spirituelle dans son sens le plus étendu?
2. Comment l'activité de notre âme nous est-elle révélée?
3. Quel est le sens plus restreint du mot activité?
4. Quel est le premier effet de l'activité? Quel est le double but des efforts musculaires?

(1) Les arguments par lesquels on démontre la spiritualité de l'âme peuvent devenir *incompréhensibles*, et ils le deviennent en effet pour la plupart des hommes en qui le vice a détruit la *vie de l'âme*. Quant aux arguments contre la spiritualité, ils sont le plus ordinairement suggérés par la triste abjection d'une âme qui n'a plus aucun sentiment de cette vie supérieure.

5. Comment l'activité s'exerce-t-elle sur les idées?
6. Comment sur nos sentiments?
7. Comment sur elle-même?
8. La volonté est-elle l'état primitif de l'activité?
9. Quels sont les effets de l'activité spontanée?

De l'activité volontaire et libre.

1. Comment arrivons-nous à l'état de *volonté?*
2. Quel est le rapport de la volonté à l'activité?
3. Quelle est la lutte, quels sont l'asservissement ou l'indépendance qui s'ensuivent?
4. Qu'est-ce que la liberté morale?
5. Les mots *liberté, activité, volonté* sont-ils synonymes?
6. Qu'est-ce que l'*activité* en général?
7. Qu'est-ce que l'*activité volontaire?*
8. Qu'est-ce que l'*activité volontaire et libre?*

Décrire le phénomène de la volonté et ses circonstances.

1. Quels sont les quatre éléments renfermés dans le phénomène de la volonté?
2. Ces quatre éléments sont-ils volontaires?
3. En quoi consiste la puissance humaine?
4. D'où viennent la vertu et la civilisation?
5. Quelle est la véritable existence de l'âme, et quelle est l'origine commune du *matérialisme* et du *fatalisme?*

CHAPITRE TREIZIÈME

DÉMONSTRATION DE LA LIBERTÉ.

1. Le mot *liberté* n'est pas employé constamment dans le même sens. Par la liberté nous avons entendu l'*affranchissement* de la volonté; mais on lui fait souvent

signifier la *volonté* elle-même, le pouvoir de vouloir, ou plus généralement encore le pouvoir d'être cause instinctivement, ce que nous avons appelé *activité*. Enfin, il y a encore un sens plus vulgaire, celui que nous avons attaché au mot *puissance* ou le pouvoir d'exécuter. Pouvoir d'être cause; pouvoir d'être cause volontaire ou de se résoudre; indépendance de ce pouvoir; pouvoir d'exécuter : voilà les quatre sens du mot *liberté*, sans parler de la liberté civile et de la liberté politique qui ne sont pas de notre sujet.

2. Si on prend le mot *liberté* dans le sens de *pouvoir d'exécuter*, la liberté ainsi entendue est extrêmement limitée, et elle dépend de certaines lois et de certaines causes extérieures. Si donc, en se renfermant dans cette acception, on demande : La liberté de l'homme dépend-elle de sa volonté? L'homme est-il maître de sa liberté? Evidemment il faudra répondre *non*. C'est ainsi que plusieurs philosophes, Hobbes entre autres, ont résolu la question. Mais le tort de ces philosophes est d'avoir ensuite appliqué cette solution à tous les sens du mot *liberté*, et d'avoir dit d'une manière générale que l'homme n'est pas *libre*, dans quelque sens d'ailleurs qu'on prît ce mot.

3. Si on prend, comme nous avons fait, le mot de *liberté* dans le sens d'*affranchissement* de la volonté, et qu'on demande si la liberté, ainsi entendue, existe, la réponse est facile. Ainsi que nous l'avons expliqué, la liberté, comprise dans ce sens, est une conquête, le résultat d'une lutte; elle existe donc à un certain degré dans celui qui a entrepris la lutte, elle n'existe à aucun degré dans celui qui ne l'a pas entreprise; elle est proportionnée au temps et à l'énergie de la lutte, et par conséquent elle se présente dans l'humanité à une foule de degrés divers.

4. Cette explication ne souffre aucune difficulté du mo-

ment que l'on admet en l'homme un pouvoir d'être cause et un pouvoir de se résoudre, c'est-à-dire l'*activité* et la *volonté*. Mais c'est sur ces deux points que les difficultés réelles se sont rencontrées.

5. Certains philosophes ont nié que l'homme fût cause de ses actes, et qui ont dit, en prenant le mot de *liberté* dans ce sens, que la liberté n'existe pas dans l'homme : ce sont les *fatalistes ;* d'autres ont soutenu que l'homme, cause de ses actes, est toujours nécessairement déterminé, ils ont ainsi nié la *liberté* dans le sens que nous avons donné au mot *volonté :* ce sont les *déterministes*.

6. Nous rapportons les actes que nous produisons, c'est-à-dire nos efforts et nos résolutions, à nous-mêmes comme causes, de la même manière que nous rapportons nos sensations à des forces extérieures. Dans ces deux opérations nulle différence, et l'une et l'autre ne sont que l'application d'un même principe rationnel, le principe de la causalité.

7. Pour méconnaître en nous le pouvoir d'être causes, il faut donc méconnaître d'une manière générale la valeur du principe de causalité ou l'idée rationnelle de cause. C'est ce qui a dû arriver aux philosophes qui ont voulu trouver dans l'expérience l'origine de toutes nos idées. Car ils n'ont pu trouver dans l'expérience que ce qu'elle contient réellement. Or, l'expérience, tant interne qu'externe, que nous donne-t-elle ? Des faits qui se succèdent, la combustion à l'approche du feu, le mouvement après une détermination, etc. Mais ce n'est pas elle qui nous fait connaître la force virtuelle et cachée qui du premier fait tire le second, qui dans le feu *agit* sur le combustible, qui en nous *produit* le mouvement, etc.

8. Si donc vous n'interrogez que l'expérience et que vous vouliez d'après elle expliquer l'idée de cause, vous êtes

réduit à n'entendre par cause qu'une simple *succession* et non une *force qui produit.*

9. Mais si le mot cause est souvent pris dans le sens de *succession*, et cela parce que la succession est le *signe* de la *production*, son sens primitif et réel est celui d'une *force qui produit.* Cette force qui produit, cette cause, échappe à toute expérience; la raison seule la conçoit et l'affirme à l'occasion de l'expérience qui en manifeste les effets. Cette distinction éclaircit tout; tandis qu'en se bornant à l'expérience, c'est-à-dire aux sens et à la conscience, on est forcé de ne plus entendre par cause qu'une simple succession, et alors, de nier l'idée de cause telle que le genre humain l'entend en général et en particulier lorsqu'il affirme que l'esprit humain est libre ou qu'il a le pouvoir d'être cause.

10. Les *déterministes* reconnaissent que le moi a le pouvoir d'être cause, mais ils croient que cette cause agit d'une manière qui résulte *nécessairement* de l'influence des motifs. Ainsi, l'activité d'un cheval, par exemple, bien qu'étant l'origine et la force productrice des mouvements du cheval, est cependant constamment déterminée soit par les circonstances intérieures qui résultent de la constitution du cheval, soit par les stimulants extérieurs, soit par la combinaison des deux. L'art de l'écuyer consiste à connaître exactement ces circonstances déterminantes, sûr que leur emploi bien ménagé aura toujours son résultat *efficace* et *inévitable.* Et de même l'activité humaine, plus noble dans ses buts, et d'ailleurs accompagnée de l'intelligence, n'en est pas moins déterminée d'une manière nécessaire par les motifs qui agissent sur elle, qui se combinent avec beaucoup de variété et produisent une sorte de *résultante unique*, suivant laquelle l'action est produite.

11. Le système des *déterministes* ou le *déterminisme* peut se réduire aux propositions suivantes : 1° l'âme ne se dé-

termine jamais sans motif; 2° si un seul motif agit sur l'âme, elle se détermine dans le sens de ce motif; 3° si plusieurs motifs agissent à la fois, elle se détermine dans le sens du motif le plus fort. La conclusion générale est que l'âme est bien une force productive, mais que cette force est constamment mise en action par des forces étrangères. En deux mots, les déterministes accordent à l'âme la causalité, mais ils lui refusent le libre arbitre.

12. Avant d'examiner les trois propositions ci-dessus, il est bon de remarquer qu'au fond nier que l'âme soit une cause volontaire ou qui se détermine elle-même, c'est réellement nier que le principe de ses actes soit en elle, c'est nier qu'elle soit une véritable cause. Ainsi la différence entre les déterministes et les fatalistes est seulement apparente.

13. On répond à la première des trois propositions, *l'âme ne se détermine jamais sans motif*, 1° qu'il est de la nature d'une force ou d'une cause d'agir par là même qu'elle existe, sans attendre aucun motif; attendre le motif, ce serait d'ailleurs agir d'une autre manière, ce serait retenir son action; 2° qu'en fait nous agissons souvent sans motif, et par la seule force de détermination qui est en nous; témoin celui qui, se mettant à marcher, avance le pied droit avant le pied gauche sans qu'il y ait aucun motif à cette préférence; témoins les *capricieux* à qui l'on reproche précisément d'agir sans motifs, etc.; 3° enfin que même en accordant cette proposition, il ne s'ensuivrait nullement ce qu'on veut établir, et qui repose sur une assimilation erronée des motifs qui agissent sur notre intelligence et des forces qui agissent sur les corps organisés ou inorganisés; car, en interrogeant la conscience humaine, on s'assure que nous concevons l'influence d'un motif comme différant absolument de l'action d'une force, par exemple, d'une

bille sur une bille, ou d'un coup de fouet sur un être doué de la vie.

14. La seconde proposition étant la conséquence immédiate de la première, les trois réponses déjà faites à la première sont faites par là même à la seconde. Il s'ensuit 1° que si un motif seul agit sur l'âme, elle peut retenir son action et résister à ce motif unique en vertu de la seule force qui est en elle et sans lui opposer d'autres motifs; 2° que, lors même qu'elle se détermine dans le sens de ce motif unique, le principe de son action est en elle et non dans ce motif.

15. Enfin, cette troisième proposition, *entre plusieurs motifs le plus fort l'emporte,* est dépourvue de sens si on entend par le motif le plus fort précisément celui qui l'emporte. Si ce n'est pas là ce qu'on entend, cette proposition suppose qu'on a quelque moyen de mesurer et de comparer les motifs entre eux. Examinons s'il en est ainsi.

16. Les divers motifs de nos actions forment deux classes bien distinctes : 1° les motifs instinctifs plus ou moins nobles, tels que la faim, le désir de la connaissance, etc.; 2° les motifs rationnels, tels que la vue d'un plus grand bien futur, la conception du devoir, etc.

17. Or il est possible de concevoir une commune mesure entre les motifs instinctifs dont le propre est d'agir sur nous par une sorte d'impulsion plus ou moins vive; on en peut concevoir aussi une entre les motifs rationnels dont le propre est de présenter à notre intelligence un bien plus ou moins grand; encore tout cela n'est-il pas sans difficulté; mais ce qui est impossible, c'est de trouver une commune mesure, c'est d'établir aucune comparaison entre les motifs qui agissent par impulsion aveugle et ceux qui consistent dans les idées de l'intelligence. La troisième proposition du

déterminisme est donc nulle contre la réalité du libre arbitre.

18. Le libre arbitre est évidemment l'objet de la croyance universelle, comme le prouvent les jugements que les hommes portent journellement les uns sur les autres, les récompenses et les peines décernées dans les familles et dans les Etats, les langues enfin, unanimes à exprimer l'éloge et le blâme, la liberté et la responsabilité.

19. La distinction que nous avons faite entre les deux espèces de motifs, distinction sur laquelle nous reviendrons plus amplement en morale, donne lieu de reconnaître quels sont ceux de ces motifs dont l'influence est contraire ou favorable à la liberté, entendue comme affranchissement de la volonté. Il est clair, en effet, que les motifs instinctifs nous apparaissent avec un caractère d'action aveugle et d'*impulsion* contre laquelle nous avons néanmoins le pouvoir d'une *résistance indéfinie;* que nous concevons les seconds au contraire comme de simples actes intellectuels qui nous découvrent l'*utilité* ou la *bonté* des actions, mais sans solliciter notre activité; et que par conséquent celui qui agit sous l'influence des premiers, se dépouille de la liberté, quoiqu'il ne cesse point d'être cause de ses actes; tandis que celui qui leur résiste et qui agit sous l'influence des seconds, conserve et développe toute sa liberté : ainsi, causes volontaires dans les deux cas, nous ne sommes libres vraiment que dans le second; l'indépendance de la volonté, la liberté morale est en proportion de l'influence que la raison a sur nos déterminations et du peu d'influence que les purs instincts exercent sur ces mêmes déterminations.

QUESTIONNAIRE.

1. Quels sont les quatre sens du mot liberté? Les énumérer séparément.
2. En prenant le mot *liberté* dans le sens de *pouvoir d'exécuter*, que peut-on dire de la liberté ainsi entendue? Quel abus peut-on faire de cette remarque?
3. La *liberté*, entendue comme affranchissement de la volonté, existe-t-elle? Quels sont ses degrés extrêmes?
4. Sur quels points sont les plus grandes difficultés?
5. Qu'est-ce que les *fatalistes?* Qu'est-ce que les *déterministes?*
6. Comment arrivons-nous à nous affirmer comme causes, et en général comment arrivons-nous à l'idée de cause?
7. Comment arrive-t-on à nier la causalité humaine, et comment arrive-t-on à nier le principe de causalité en général?
8. En plaçant dans l'expérience seule l'origine de nos idées, quel sens doit-on donner au mot *cause?*
9. Ce sens est-il le sens primitif et réel? Quel est celui-ci, et qu'en résulte-t-il pour la question actuelle?
10. Expliquer le système des déterministes.
11. Ce système ne peut-il pas se réduire à un certain nombre de propositions?
12. La différence entre les déterministes et les fatalistes est-elle réelle? Pourquoi ne l'est-elle pas?
13. Quelles sont les réponses à faire à la première proposition des déterministes, 1°, 2°, 3°?
14. Quelles sont les deux conséquences qui suivent de là contre la seconde proposition?
15. Que suppose la troisième proposition, à moins d'être un non-sens?
16. Comment peut-on diviser en général les motifs de nos actions?
17. Peut-on établir une commune mesure entre les motifs de chaque espèce?
18. Le libre arbitre est-il l'objet d'une croyance universelle?
19. La distinction entre les motifs de nos actions à quelle conséquence conduit-elle en ce qui concerne la *liberté morale?*

CHAPITRE QUATORZIÈME

DU MOI. — DE SON UNITÉ. — DE SON IDENTITÉ.

I. — Du moi.

1. Le moi, c'est l'être auquel nous rapportons les différents faits que la conscience aperçoit, comme les corps sont les êtres auxquels nous rapportons les qualités extérieures perçues par les sens.

2. Le moi, ce n'est donc pas telle sensation, telle idée, telle volition, c'est l'*être* auquel nous concevons nécessairement que cette sensation, que cette idée, que cette volition, appartiennent ; comme un corps, ce n'est pas telle couleur, telle odeur, telle forme, etc., mais c'est l'*être* auquel nous concevons nécessairement que cette couleur, cette odeur, cette forme appartiennent.

3. Ce n'est pas la conscience qui nous révèle le moi, mais c'est la *raison*, à l'occasion des faits de conscience ; comme ce ne sont pas les sens qui nous révèlent les corps, mais la raison à l'occasion des perceptions des sens. Le moi ne tombe pas sous la conscience, comme les corps ne tombent pas sous les sens ; mais sans la conscience nous ne concevrions pas le moi ; comme sans les sens, nous ne concevrions pas les corps.

4. Les faits de conscience qui nous révèlent surtout le moi, ce sont les volitions, et le moi ne s'affirme comme être, qu'en s'affirmant surtout comme cause. En même temps, il affirme les causes extérieures qui produisent en lui des sensations. Ces deux affirmations du *moi* et du *non-moi*

sont simultanées et non pas successives ; l'une ne conduit pas à l'autre, mais chacune est la condition et le contraste de l'autre.

5. L'âme agit primitivement sans avoir aucune conscience de ses actes. Alors la notion du moi n'existe pas. Quand elle est formée, elle demeure suspendue chaque fois que la conscience éprouve une interruption, comme dans le sommeil profond, la léthargie, le délire. Enfin, nous ne sommes pas autorisés à croire que nous ayons jamais conscience de tous nos actes ; le contraire est même indubitable ; et par conséquent la notion du moi n'est jamais qu'une révélation partielle et incomplète de l'âme.

II. — De l'unité du moi.

1. Quoique les faits de conscience soient multiples et fort variés, nous concevons qu'ils appartiennent tous à un seul être. Ainsi deux sensations semblables ou différentes, deux sentiments, deux idées, deux volitions, ne supposent pas deux êtres, mais un seul être; de même une sensation et une idée, un sentiment et une volition, etc., ne supposent pas deux êtres, mais un seul être; en un mot, plusieurs faits de conscience, semblables ou différents, ne supposent pas un même nombre d'*êtres*, mais toujours *un seul être*.

2. Et par un seul être, sujet de ces faits divers, nous n'entendons pas un composé dont les parties ne changent pas, mais au contraire *un être sans parties*. L'*unité* de cet être, c'est l'indivisibilité, la simplicité absolue. Nous concevons comme répugnant absolument à la nature du moi que le moi soit étendu, qu'il offre plusieurs points distincts, qu'il occupe une place.

3. Il n'en est point du tout ainsi de ce qu'on appelle unité dans les corps. Cette unité est au fond l'harmonie des parties, et, par conséquent, loin d'exclure la pluralité des parties, elle la suppose. Le corps humain est un, c'est-à-dire que les divers membres coopèrent à une fonction commune, chacun suivant sa destination et la place qu'il occupe dans l'ensemble. Une œuvre d'art est dite *une* pour une raison semblable; mais quand nous disons que l'esprit humain est un, nous n'entendons pas que ses parties s'harmonisent et concourent en une même fin, nous entendons expressément qu'il n'y a en lui aucune partie, et que la supposition qu'il puisse y en avoir est une absurdité.

III. — De l'identité du moi.

1. L'unité du moi, considérée dans le temps, se nomme l'*identité*; nous ne concevons pas seulement que dans le moment actuel il existe un moi unique et simple, mais que ce moi *dure* ou *persiste*, que le moi d'aujourd'hui est le même que celui d'hier, que celui de demain, que celui de toute la vie.

2. Les éléments dont se composent les corps peuvent varier et varient en effet souvent. Par exemple, les éléments du corps humain se renouvellent sans cesse; de jour en jour et même de moment en moment, quelques-uns d'entre eux se retirent de l'organisation pour faire place à d'autres. On dit cependant que le corps humain est identique; mais l'identité dont il s'agit est seulement une identité de fonctions et de relations; l'identité du moi est au contraire une identité de substance, c'est l'identité dans toute la force du terme; l'autre n'en est que l'image.

3. L'identité nous est connue à l'occasion de la succession des faits que la conscience nous révèle et que la mémoire

nous rappelle; à son tour elle nous révèle le temps ou *la durée absolue*. Mais ce n'est point la mémoire qui constitue notre identité, ce n'est pas non plus notre identité qui constitue la durée absolue.

QUESTIONNAIRE

Du moi.

1. Qu'est-ce que le *moi?*
2. Distinguer le moi de ses phénomènes.
3. Est-ce la conscience qui nous révèle le moi? Quelle ressemblance y a-t-il entre la connaissance du moi et celle des corps?
4. Rapport et opposition de l'affirmation du *moi* et du *non-moi*.
5. Différence entre la notion de l'âme et celle du moi.

De l'unité du moi.

1. Comment concevons-nous l'unité de l'*être* sous la variété des *phénomènes?*
2. Quel est le vrai caractère d'une telle unité?
3. L'unité des corps est-elle la même que l'unité du moi? N'en est-elle pas essentiellement différente?

De l'identité du moi.

1. Qu'est-ce que l'identité du moi?
2. En quoi consiste l'identité dans les corps? Est-elle différente de l'identité du moi?
3. Comment l'identité du moi nous est-elle révélée, et que révèle-t-elle?

CHAPITRE QUINZIÈME

DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS. — DISTINCTION DE L'AME ET DE LA MATIÈRE.

I. — Distinction de l'âme et du corps.

1. Nous ne discuterons pas les difficultés qui ont été élevées sur la question de la spiritualité de l'âme; mais nous décrirons d'une manière simple et fidèle la manière dont se forme en nous, par le bon sens et par la réflexion, la croyance à cette spiritualité.

2. Une substance n'existe pour nous à aucun degré, tant qu'elle n'est révélée par aucun phénomène, et elle n'est pour nous qu'autant qu'elle se révèle et suivant les phénomènes par lesquels elle se révèle.

3. En second lieu, ce n'est qu'en vertu de la différence des phénomènes que nous prononçons qu'il y a différence de nature entre les substances elles-mêmes : nous affirmons que celles-là sont semblables qui se révèlent par des phénomènes semblables, et que celles-là diffèrent qui se révèlent par des phénomènes dissemblables; enfin la contradiction complète des phénomènes nous fait affirmer l'opposition absolue des substances.

4. Toutes nos affirmations sur les substances sont donc faites en vertu de ces deux principes rationnels :

1° Tout phénomène révèle une substance ;

2° Des phénomènes semblables révèlent des substances semblables ; différents, de différentes ; contraires, de contraires.

5. C'est d'après ces deux principes que le sens commun prononce : 1° sur l'existence de l'âme et du corps ; 2° sur leur différence de nature. D'après ces principes, il est vrai en premier lieu, que l'âme et le corps existent réellement, si les phénomènes par lesquels chacune de ces substances se révèle, sont réels eux-mêmes ; et il est vrai, en second lieu, que ces deux substances sont différentes de nature si leurs propriétés essentielles sont aussi différentes et au degré où elles sont différentes.

6. Les sens nous font percevoir les diverses qualités des corps en général et de notre corps en particulier, telles que les couleurs, les sons, la chaleur, la dureté, l'étendue, etc. ; nous en concluons immédiatement l'existence de certaines substances appelées *corps*, notre *corps*, dont les couleurs, les sons, la dureté, l'étendue, etc., sont les propriétés. De même par la conscience nous apercevons en nous certains faits, et par suite certaines propriétés ; ce sont les idées, les sentiments, les efforts, les résolutions, etc., et les propriétés d'où ces faits résultent, c'est-à-dire l'intelligence, la sensibilité, l'activité ; et de ces faits et de ces propriétés, nous concluons immédiatement un être appelé *moi* ou *âme* (1) à qui ces faits et ces propriétés appartiennent. Ces deux substances, le *corps* et le *moi* ou l'*âme*, existent donc réellement ; mais sont-elles différentes ou semblables ? Elles sont différentes si leurs propriétés essentielles sont différentes, semblables si ces propriétés sont semblables.

7. Toute la question se réduit donc : 1° à faire une liste exacte des propriétés essentielles des corps ; 2° à faire une liste exacte des propriétés essentielles du moi ; 3° à exami-

(1) Le moi n'est pas toute l'âme, mais il est l'âme. La science de l'âme n'est pas toute dans la science du moi ; mais ce que nous savons et affirmons légitimement du moi, c'est bien de l'âme que nous le savons et que nous sommes en droit de l'affirmer.

ner si les propriétés qui composent la première liste ressemblent ou ne ressemblent pas aux propriétés qui composent la seconde ; 4° à prononcer en conséquence que les deux substances sont elles-mêmes semblables ou dissemblables.

8. C'est à la physique à fournir la première liste ; elle peut se réduire aux deux propriétés suivantes : 1° comme substances, les corps sont étendus, ont des parties, occupent une place ; 2° comme causes, les corps sont inertes, c'est-à-dire qu'ils subissent l'action et ne la produisent pas.

9. La psychologie donne les propriétés essentielles du moi ; elles peuvent se réduire à deux : 1° comme substance, le moi est un, n'a pas de parties, n'occupe pas de place ; 2° comme cause, le moi est actif, c'est-à-dire qu'il a l'initiative de ses actes, il veut.

10. En comparant ces propriétés on trouve :

1° Que l'unité du moi est précisément la négation de l'étendue et de la divisibilité ;

2° Que réciproquement l'inertie dans les corps est précisément la négation de l'activité, de la causalité ;

3° Qu'ainsi les deux propriétés essentielles des corps, non seulement diffèrent des deux propriétés essentielles du moi, mais que ces propriétés s'excluent réciproquement et sont contradictoires l'une à l'autre.

11. D'où il suit que les substances appelées l'âme et le corps sont d'une nature non seulement différente, mais contraire.

12. Du reste, les noms n'y font rien ; peu importe que l'une de ces substances s'appelle âme et l'autre corps ; pourvu qu'il soit établi et reconnu qu'il y a deux classes de phénomènes certains, que les phénomènes de chaque classe se résolvent en deux propriétés essentielles, que les deux propriétés essentielles d'une classe sont la négation réci-

proque des deux propriétés essentielles de l'autre, et qu'ainsi elles appartiennent réciproquement à deux substances d'une nature contraire.

II. — Distinction de l'âme et de la matière.

1. Le mot *matière* est pris souvent comme synonyme du mot *corps*. Mais il peut recevoir aussi trois autres acceptions et signifier : 1° les éléments indivisibles des corps, en supposant ces éléments étendus et inertes sous le nom d'*atomes;* 2° les éléments indivisibles des corps, mais considérés comme simples et actifs sous le nom de *monades ;* 3° les agents inconnus qui produisent les phénomènes sensibles des corps.

2. Si on prend le mot *matière* dans la première de ces trois acceptions, tout ce qui a été dit précédemment de la distinction de l'âme et du corps, se dira dans les mêmes termes de la distinction de l'âme et de la matière atomistique.

3. Mais le parallèle de l'unité ou de l'activité de l'âme avec l'étendue et l'inertie des corps ne peut se continuer dans la comparaison de l'âme avec la matière, si on prend le mot *matière* dans la deuxième ou dans la troisième acception, et il est bien évident qu'alors les deux termes de la comparaison sont également des forces simples et actives (1).

4. Mais la force appelée *âme* a pour caractères essentiels d'être intelligente et libre ; tandis que les forces appelées monades ou agents, ont pour caractères essentiels d'être aveugles et fatales, et ces caractères sont aussi opposés

(1) M. Tissot a donc rendu un grand service à la cause du spiritualisme en signalant et en démontrant l'insuffisance de l'argumentation cartésienne dans cette question. (*De l'Animisme.*)

entre eux que l'unité et l'activité sont opposées à l'étendue et à l'inertie.

5. Donc la distinction de l'âme et de la matière, en quelque sens qu'on prenne ce dernier mot, est aussi solidement établie que la distinction de l'âme et du corps.

QUESTIONNAIRE

Distinction de l'âme et du corps.

1. A quoi réduirons-nous cette question?
2. Que pouvons-nous savoir sur les substances?
3. Que pouvons-nous conclure des substances en comparant leurs phénomènes?
4. Sur quels principes ces affirmations reposent-elles?
5. Comment le sens commun applique-t-il ces deux principes à la question actuelle?
6. Comment reconnaissons-nous l'existene des corps, comment celle de l'âme?
7. A quoi se réduit la question de la distinction de l'âme et du corps?
8. Quelles sont les deux propriétés essentielles des corps, et quelle science les fait connaître?
9. Quelles sont les deux propriétés essentielles du *moi*, et quelle science les fait connaître?
10. Que trouve-t-on en comparant ces propriétés essentielles entre elles?
11. Quelle conclusion cette comparaison produit-elle?
12. Les mots *âme et corps*, quel rôle jouent-ils dans cette question?

Distinction de l'âme et de la matière.

1. Quels sont les différents sens du mot *matière?*
2. Dans quel sens la distinction de l'âme et du corps peut-elle s'entendre de la distinction de l'âme et de la matière?
3. Dans quels sens du mot matière cette démonstration est-elle insuffisante?
4. Quels sont les caractères essentiels par lesquels l'âme diffère de la matière dans ces deux acceptions?
5. Conclusion générale.

LOGIQUE

CHAPITRE PREMIER

OBJET ET DIVISION DE LA LOGIQUE. — DE LA MÉTHODE.

I. — Objet et division de la logique.

1. En psychologie, on recherche les *faits* de l'esprit humain, ses *facultés*, sa *nature*, en un mot *ce qu'il est*; en logique et en morale, on recherche ses *lois*, c'est-à-dire *ce qu'il doit être*. La logique tire de l'étude *théorique* des faits reconnus par la psychologie, des conséquences *pratiques* pour l'exercice de l'*intelligence;* et la morale tire de cette même étude des conséquences *pratiques* pour la *conduite de la vie*.

2. La logique peut donc se définir : *la science des règles de la pensée humaine*. Cette science, mise à exécution, constitue *l'art de penser*, dont *l'art de raisonner* (ancienne définition de la logique) n'est qu'une partie, puisque le raisonnement n'est que l'un des procédés de l'intelligence.

3. A la question des règles de la pensée s'en rattachent naturellement trois autres, celle de la certitude, celle des rapports du langage avec la pensée et celle des causes et des remèdes de nos erreurs. Ces trois questions forment comme une seconde partie de la logique.

4. Ainsi la logique peut se diviser en *logique proprement dite* ou *méthode* et *logique complémentaire* traitant de la certitude, du langage et des erreurs.

II. — De la méthode.

1. Le mot méthode est métaphorique (μετὰ ὁδός), et signifie *route de communication*. Il désigne l'ensemble des procédés légitimes par lesquels l'esprit va de ce qu'il connaît à ce qu'il ignore.

2. Les vérités qu'on cherche à connaître sont des FAITS, des PRINCIPES ou des CONSÉQUENCES.

3. Les *faits* se connaissent par l'observation et l'expérimentation, ils se coordonnent par les classifications.

4. Les *principes* sont ou fournis immédiatement par la raison, ou formés par l'abstraction, ou établis par la convention, ou présumés par l'hypothèse, ou légitimement conçus par l'induction qui des faits s'élève aux lois.

5. Les conséquences se découvrent par le raisonnement et s'expriment par le syllogisme.

6. L'analogie, la division, la définition, sont des procédés auxiliaires qui concourent avec les procédés précédents à découvrir la vérité ou à la mieux comprendre et à la mieux retenir.

7. L'analyse et la synthèse ne sont pas des procédés spéciaux, mais des points de vue ou des combinaisons des divers procédés, tant spéciaux qu'auxiliaires.

8. Enfin, les vérités qui ne sont pas l'objet de nos recherches directes et personnelles peuvent nous être communiquées par le témoignage et par l'autorité.

9. Nous exposerons les règles de ces différents moyens de connaissance en suivant l'ordre que nous venons d'indiquer et dont voici le tableau :

- MÉTHODE
  - I. DIRECTE. .
    - faits. . . . . .
      - observation
        - sens.
        - conscience.
      - expérimentation.
      - classification.
    - principes. . .
      - raison.
      - abstraction.
      - convention.
      - hypothèse.
      - induction.
    - conséquences : raisonnement et syllogisme
    - procédés auxiliaires. .
      - analogie.
      - division.
      - définition.
    - marche générale. .
      - analyse.
      - synthèse.
  - II. INDIRECTE : témoignage et autorité (1).

QUESTIONNAIRE

Objet et division de la logique.

1. Quelle est la ressemblance et quelle est la différence de la psychologie avec la logique et la morale ?
2. Quelle est la définition de la logique ?
3. Quelles sont les questions complémentaires de la logique ?
4. Comment se divise la logique ?

(1) Nous avons retranché ce que nous disions au commencement de la logique *des premières données dans les huit branches des sciences*. De tels développements conviennent plutôt à des logiques spéciales qu'à une logique générale et élémentaire. Mais nous croyons devoir recommander de s'exercer à trouver et à expliquer par des exemples quels sont les procédés intellectuels employés en grammaire, en histoire, en géométrie, en physique, en un mot dans les sciences qui font partie de l'enseignement classique.

De la méthode.

1. Que signifie le mot méthode?
2. Combien d'espèces de vérités cherche-t-on à connaître?
3. Comment connaît-on les faits?
4. Comment se forment les principes?
5. Comment se découvrent les conséquences?
6. Quels sont les procédés auxiliaires de la méthode?
7. L'analyse et la synthèse sont-elles des procédés spéciaux?
8. Quels sont les moyens indirects de connaissance?
9. Tableau des questions de la méthode.

CHAPITRE DEUXIÈME

DE L'OBSERVATION ET DE L'EXPÉRIMENTATION. — DES CLASSIFICATIONS.

I. — De l'observation et de l'expérimentation.

1. L'observation est l'étude attentive des faits.

2. Il y a deux sortes d'observation : l'observation des faits extérieurs par les sens, et l'observation des faits de l'âme par la conscience.

3. L'une de ces deux espèces d'observation ne peut tenir lieu de l'autre ; il est faux de demander compte aux sens des faits de l'âme, et à la conscience des faits du monde sensible.

4. Les relations du physique et du moral ne peuvent s'expliquer que par les faits des deux ordres ; et c'est pourquoi l'étude de l'âme et celle des organes et de leurs fonctions, ne doivent pas être isolées l'une de l'autre. La psy-

chologie et la physiologie doivent s'éclairer l'une l'autre, et se préserver par leur contact des vues étroites auxquelles elles sont sujettes quand on les sépare (1).

5. Quel que soit l'objet de l'observation, sa grande, principale, et pour ainsi dire unique règle, est d'être FIDÈLE, suivant le sens étymologique du mot *observation* (*observare*). La fidélité de l'observation consiste : 1° à ne rien ajouter aux faits ; 2° à n'en rien retrancher.

6. L'observateur doit par conséquent se défier de son imagination, de son impatience, et de toute préoccupation qui pourrait l'empêcher d'observer avec impartialité, et le pousser à des affirmations ou à des négations arbitraires.

7. Les faits extérieurs sont, par leur nature même, d'une observation souvent difficile, quelquefois impossible. Souvent aussi ils se produisent sous l'influence de plusieurs causes combinées qui ne permettent pas d'observer exactement l'effet de l'une d'entre elles qu'on voudrait étudier spécialement.

8. L'observation extérieure, réduite aux faits que la nature présente, serait donc insuffisante, et il est nécessaire d'imaginer des moyens artificiels pour multiplier les faits, pour les mettre mieux à notre portée et pour les simplifier en isolant, autant que possible, les causes qui les produisent. Ces moyens sont ordinairement réalisés par des instruments et des machines, et l'observation ainsi faite prend le nom d'expérimentation.

9. Prenons pour exemple la machine d'Athwood. La vitesse des corps pendant leur chute est évidemment trop grande pour qu'on puisse l'observer exactement, et mar-

(1) C'est bien encore le cas de citer comme exemple l'immortel traité *De la Connaissance de Dieu et de soi-même*, et la large part que Bossuet y a faite à l'étude du corps.

quer les distances parcourues dans chaque seconde. D'un autre côté le corps tombe par l'effet de la gravitation et en même temps en vertu de la vitesse acquise progressivement dans la chute même. Comment examiner séparément les effets de ces deux causes ? L'ingénieuse machine d'Athwood pare à ces deux difficultés : 1° en ralentissant dans une proportion connue la chute du corps observé ; 2° en séparant par un artifice infaillible les deux causes de la chute, qui dans la nature n'agissent jamais séparément (1).

II. — Des Classifications.

1. Les classifications ont un double but : 1° aider et soulager la mémoire en présence d'une multitude considérable et quelquefois innombrable de faits ; 2° quand il s'agit des êtres réels de ce monde, comprendre le plan suivant lequel ils ont été créés et distribués.

2. Classer, c'est grouper les faits ou les êtres d'après leurs ressemblances et leurs différences. Les ressemblances et les différences choisies pour opérer les classifications s'appellent caractères (2).

3. Quand les ressemblances ne sont pas essentielles, et sont choisies seulement en vue d'une plus grande facilité

(1) Nous aurions désiré donner avec une certaine abondance des exemples propres à éclaircir les préceptes concis de la logique. Mais la nécessité de restreindre notre volume ne nous permet pas de suivre ce désir dans toute son étendue. Le lecteur fera bien de chercher lui-même des exemples partout où nous n'en avons pas mis, et de les choisir dans le cercle des études classiques.

(2) Χαράσσω, graver; χαρακτήρ, empreinte. Les caractères sont comme les empreintes du Créateur sur ses œuvres. Cela est vrai surtout dans les classifications naturelles, où les caractères font comprendre en partie le plan divin de la création.

d'étude, la classification est dite *artificielle ;* quand elle est faite d'après des ressemblances importantes, elle s'appelle *naturelle.*

4. La distribution des mots d'une langue en ordre alphabétique dans un dictionnaire, est un exemple de classification artificielle ; celle des mots en neuf ou dix espèces qui diffèrent par leurs fonctions dans le discours, est une classification naturelle. Les déclinaisons, les conjugaisons, sont aussi des classifications naturelles.

5. C'est surtout en histoire naturelle que les classifications ont une grande importance. Et comme le but réel que les naturalistes se proposent par elles est d'arriver à comprendre de mieux en mieux les *règnes* de la nature, ils renoncent de plus en plus aux procédés artificiels, utiles seulement à la mémoire, et ils créent des classifications naturelles. Parmi ces classifications naturelles elles-mêmes, celles-là prennent un rang supérieur qui tiennent compte d'un plus grand nombre de ressemblances essentielles, et on donne le nom de *rationnelles* aux classifications qui rapprochent les êtres d'après la *somme* de leurs ressemblances d'organisation (1).

6. Les classifications se font en remontant des groupes les plus ressemblants aux groupes les moins ressemblants, des espèces (subdivisibles cependant en races et en variétés) aux genres, des genres aux familles, des familles aux ordres, des ordres aux classes, des classes aux embranchements, des embranchements aux règnes (sans parler d'autres groupes intermédiaires qu'on introduit au besoin).

7. Prenons un exemple en zoologie : le lion, le tigre, la panthère, etc., sont des espèces différentes, qui, par cer-

(1) Voir Th.-H. Martin, *Philosophie spiritualiste de la nature.*

tains caractères communs, se réunissent en un seul genre, appelé le genre *chat*. Le genre *hyène* se forme de même ; ses ressemblances avec le genre *chat* sont moindres que celles des espèces contenues dans chacun de ces deux genres ; mais ces deux genres et quelques autres ont assez de ressemblances pour être réunis dans la famille (ou sous-ordre) des *carnivores*. Cette famille, celle des *amphibies*, etc., sont réunies à leur tour dans l'ordre des *carnassiers;* l'ordre des carnassiers (sans parler de la sous-classe des *monodelphes*) se réunit à d'autres dans la classe des *mammifères*, et la classe des mammifères est l'une des cinq qu'on a désignées sous le nom collectif de *vertébrés* dans le premier embranchement du règne *animal* (1).

8. Mais quand la classification est faite et arrêtée au moins provisoirement, on suit pour l'exposer et l'enseigner la marche inverse de la précédente. Par exemple, on part du règne animal, on indique ses quatre embranchements, puis les cinq classes du premier embranchement, les deux sous-classes de la première classe, les huit ordres de la sous-classe des monodelphes, les quatre familles de l'ordre des carnassiers, les différents genres de la famille des carnivores, genres parmi lesquels se trouvent celui du chat et celui de l'hyène, et enfin les espèces de ces genres.

9. La classification présentée ainsi du haut en bas procède par divisions successives, et elle prend elle-même souvent le nom de division.

10. Les grandes classifications sont comme de vastes cadres dans l'intérieur desquels on forme à chaque pas des classifications partielles, qui sont très souvent indépendantes de la classification générale, et qui, plus encore que celle-ci, portent plutôt le nom de division. Par exemple, la

(1) Chercher d'autres exemples en zoologie, en botanique, en minéralogie.

classification ou division des fruits en simples, multiples et composés, des fruits simples en secs et charnus, des fruits secs en indéhiscents et déhiscents, etc., ne se rattache par aucun point à la classification générale des plantes; elle n'en dérive point, et ne la contredit ni ne la confirme (1).

QUESTIONNAIRE

De l'observation et de l'expérimentation.

1. Qu'est-ce que l'observation?
2. Combien d'espèces d'observation?
3. Peut-on les employer indifféremment?
4. Faut-il les séparer l'une de l'autre?
5. Règle fondamentale de l'observation.
6. Règle de prudence de l'observateur.
7. Les faits extérieurs sont-ils faciles à observer?
8. Qu'est-ce que l'expérimentation?
9. Expliquer cela par un exemple.

Des classifications.

1. Quel est leur but?
2. Qu'est-ce que classer?
3-4. Classification artificielle, naturelle. — Exemple.
5. Classifications en histoire naturelle.
6-7. Leur marche ascendante. — Exemple.
8. Leur marche descendante. — Exemple.
9. Quel nom prend la classification descendante?
10. Classifications partielles.

(1) Nous supprimons ici avec un certain regret une digression, qui ne nous a pas paru assez élémentaire, sur la question des réalistes et des nominaux, et sur la solution de saint Thomas. Disons seulement en deux mots que les *universaux* (ou idées générales) doivent être considérés en Dieu ou dans l'homme. En Dieu, les universaux forment le plan divin, et ce sont eux qui donnent à la création toute sa valeur; en l'homme, ils sont des imitations défectueuses du plan divin, et de pures conceptions humaines. Là est la clé de tout ce grand problème, si fameux dans les vieilles écoles.

CHAPITRE TROISIÈME

DES PRINCIPES. — PRINCIPES DE RAISON. — PRINCIPES ABSTRAITS. — PRINCIPES CONVENTIONNELS. — PRINCIPES HYPOTHÉTIQUES. — PRINCIPES PAR INDUCTION.

I. — Des principes.

1. Il faut entendre par *principe* toute proposition qui sert à en établir d'autres par le raisonnement.

2. Les conséquences ainsi établies deviennent à leur tour des principes de la même espèce que ceux dont on les a tirés.

3. Nous distinguerons cinq espèces de principes, dont la différence est facile à saisir par les cinq exemples suivants (on fera bien d'en chercher plusieurs autres pour chaque espèce) :

« Tout changement suppose une cause, » voilà un *principe fourni par la raison ;*

« La sphère est un volume terminé par une surface dont tous les points sont à égale distance d'un point intérieur appelé centre, » voilà un *principe formé par l'abstraction ;*

« L'article est un petit mot qui précède le nom et qui en indique le genre et le nombre, » voilà un *principe conventionnel ;*

« L'éther est un fluide répandu dans l'espace, dont les vibrations produisent les phénomènes lumineux, » voilà un *principe hypothétique ;*

« Les volumes des gaz sont en raison inverse des pressions qu'ils supportent, » voilà un *principe établi par l'induction.*

4. Cette distinction des principes en plusieurs espèces suivant leur origine est nécessaire pour éviter de les confondre dans la pratique, et d'attribuer aux uns des caractères qui appartiennent à d'autres.

5. Ainsi les principes de raison sont certains indépendamment de toute observation, les principes établis par l'induction n'ont au contraire de certitude que par elle. Les principes abstraits n'ont de vérité que dans l'ordre abstrait, les principes de raison, les principes par induction ont une valeur objective. Les principes conventionnels peuvent changer par la volonté de l'homme, les principes de raison, les principes par induction, les principes abstraits eux-mêmes ne dépendent pas des conventions humaines, etc.

6. Par conséquent, suivant le sens dans lequel le mot principe pourra être entendu, il sera vrai, il sera faux que les principes sont immuables, ou qu'ils sont variables ; que les principes sont inventés par les hommes, ou qu'ils sont supérieurs à toute invention humaine; qu'ils résument l'expérience, ou qu'ils précèdent l'expérience ; que l'expérience doit les vérifier, ou que l'expérience doit les préparer, ou que l'expérience n'a sur eux aucun droit ni de vérification ni de préparation ; qu'ils sont vrais partout, ou qu'ils sont « vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà, » etc.

II. — Des principes de raison.

1. Les principes fournis immédiatement par la raison, sont connus sous le nom d'axiomes, de vérités premières, de premiers principes, de principes rationnels, de vérités

absolues, de croyances nécessaires, universelles, et autres expressions équivalentes.

2. Ces principes interviennent incessamment dans toutes nos pensées ; c'est par eux que nous affirmons les êtres, les causes, l'espace, le temps, le bien, le mal ; mais ils ont ce caractère remarquable que la plupart des hommes en font naturellement l'application en une foule de circonstances sans les connaître sous leur forme universelle ou du moins sans y penser. C'est la réflexion qui leur donne cette forme. Ils constituent d'abord le *bon sens;* ils deviennent ensuite la *raison*.

3. Le bon sens est donc la raison instinctive ; la raison est le bon sens réfléchi.

4. L'énumération précise des principes de raison est fort difficile, sinon impossible ; mais elle n'est pas indispensable ; on peut même douter qu'elle soit utile.

5. Les premiers principes forment avec une facilité extrême des principes secondaires qui ont la même évidence. Le nombre des axiomes apparents est donc plus grand que le nombre des axiomes réels, des axiomes vraiment primitifs.

6. Ainsi on peut penser que cette proposition : *la partie est plus petite que le tout*, n'est pas un axiome primitif ; mais dans la pratique elle doit être acceptée comme telle, l'essai qu'on pourrait faire pour la réduire à un autre axiome ne pouvant la rendre ni plus claire ni plus convaincante. Cet essai même aurait un danger, celui d'exercer l'esprit à ne pas être satisfait de l'évidence (1).

7. Il en est de même des premiers principes de la morale et des vérités qui, sans être des premiers principes, y

(1) Quelques mathématiciens difficiles ont en effet tenté cette démonstration, et leur tentative n'a produit parmi leurs confrères et parmi tous les penseurs que des mécontentements.

tiennent de très près. *Un fils doit respecter son père :* absolument parlant, ce n'est pas là un axiome ; cependant on ne regarderait pas comme sensé celui qui mettrait cette maxime en doute.

8. On peut même dire que les axiomes *seconds* sont plus faciles à ériger en maximes simples et populaires que les axiomes *premiers* dont ils dérivent. Un enfant saisit au premier énoncé que la *partie est plus petite que le tout;* il lui est moins facile de voir le sens de l'axiome *le même égale le même,* dit principe d'identité, d'où l'autre dérive. De même, les préceptes de la morale frappent de leur évidence des esprits peu cultivés, à qui les axiomes vraiment premiers paraitraient peu intelligibles. *La paresse est un mal,* voilà une sentence plus immédiatement saisissable que celle-ci : *le bien d'un être est dans le développement de ses facultés.* La première est répétée sans cesse aux enfants et par eux, la seconde n'a sa place que dans les cours de philosophie ; et cependant la première tire sa vérité de la seconde.

9. La règle pratique qui sort de ces réflexions, c'est que les axiomes doivent être admis, non sur la démonstration qu'ils sont véritablement tels, mais sur leur évidence.

10. Il faut cependant se tenir en garde contre la facilité à céder à une évidence apparente : ce défaut est celui des esprits irréfléchis ou passionnés. Que de fois nous invoquons de prétendus axiomes ! que de gens on entend s'écrier : *Cela est évident,* quand la proposition ainsi qualifiée n'est rien moins qu'incontestable !

III. — Des principes abstraits.

1. Le travail de l'abstraction a pour résultat certaines conceptions qui, sans être étrangères à la réalité, ne la représentent pas, puisque la réalité contient des éléments

que l'abstraction a séparés. A proprement parler, les principes des sciences sont tous abstraits ; mais c'est en mathématiques surtout que ce caractère est manifeste, c'est aux principes de cette branche de sciences que le nom d'*abstrait* est particulièrement donné, et c'est là seulement que nous prendrons nos exemples.

2. Quand je dis : *Le triangle rectiligne est une figure plane terminée par trois lignes droites*, j'énonce un principe (appelé aussi définition), dont l'origine est due aux idées abstraites de plan, de ligne droite, d'angle et de nombre trois, et à la combinaison de ces idées. Je n'affirme rien d'extérieur ni de réel, je n'affirme que mes idées et leur convenance.

3. La condition essentielle des principes abstraits est de ne pas impliquer contradiction. Celui qui imaginerait un quadrilatère renfermant quatre angles aigus ou quatre angles obtus, n'imaginerait qu'une contradiction et une absurdité.

4. Les principes abstraits ne sont compréhensibles qu'à celui qui a réellement opéré dans son esprit les abstractions qui y sont contenues et qu'ils expriment. L'incapacité pour les mathématiques n'est le plus souvent qu'un défaut de volonté suffisante pour faire les abstractions nécessaires à l'intelligence des principes ou définitions, et des théorèmes qui s'en tirent.

5. Les raisonnements que l'on fait en partant des principes abstraits ne sont absolument exacts que dans l'ordre abstrait, et non dans la réalité. Dans tout triangle rectiligne abstrait la somme des trois angles est égale à deux droits ; dans les triangles réels, mesurés avec le plus grand soin, cela n'est, pour ainsi dire, jamais rigoureusement vrai.

IV. — Des principes conventionnels.

1. Les principes conventionnels ont leur origine dans le consentement de plusieurs hommes, et ils sont pris pour règle de conduite dans les relations sociales.

2. Les plus remarquables de ces principes sont ceux des langues. Le sens des mots réunis et définis dans le dictionnaire, les modifications apportées à ces mots par les préfixes et les terminaisons, les expressions composées, les règles de la syntaxe, les idiotismes, forment un ensemble de principes conventionnels dont la connaissance compliquée est la base de toute instruction libérale.

3. De ce que ces principes sont conventionnels et n'ont rien d'absolu, il s'ensuit que ceux d'une langue sont souvent contradictoires avec ceux d'une autre langue, et quelquefois contradictoires entre eux dans la même langue. En français l'adjectif s'accorde avec le substantif; en anglais ce principe n'existe pas; et en français même il subit de remarquables exceptions, c'est-à-dire qu'il y a d'autres principes ou règles qui le contredisent.

4. Il y a cependant des raisons de convenance et de bon sens qui motivent souvent les principes des langues; et c'est un très bon exercice intellectuel que de chercher ces raisons. Mais croire qu'on puisse démontrer *a priori* que telle ou telle règle doit être ce qu'elle est, c'est une illusion. L'usage est le juge décisif en ces matières ; et on détermine la réalité de l'usage (plus ou moins fondé en raison), soit par les bons auteurs, soit par la décision d'un tribunal spécial. Ainsi qui dit conventionnel ne dit pas arbitraire.

5. Les traités entre individus et entre nations se composent de principes conventionnels, mais consacrés par la promesse mutuelle d'y conformer sa conduite. Ces conven-

tions sont légitimes à la seule condition de ne rien renfermer de contraire aux devoirs des deux parties contractantes. Elles deviennent alors obligatoires elles-mêmes en vertu de cet axiome d'équité que l'on doit être fidèle à la promesse faite.

6. Les lois qui régissent un pays peuvent se ranger parmi les principes conventionnels pour tous les points qui ne rentrent pas dans l'obligation naturelle. Toutefois il faut se garder de les confondre avec les traités entre contractants égaux. Ceux-ci ne deviennent obligatoires qu'en vertu d'une promesse. Mais l'obéissance à la loi est le devoir rigoureux du citoyen envers le pays, devoir qu'il n'est pas libre d'accepter ou de refuser comme un traité. La désobéissance à la loi n'est légitime que dans le cas unique, heureusement rare et toujours regrettable, où il y a opposition évidente entre la loi civile et un devoir de conscience.

V. — Des principes hypothétiques.

1. Dans la recherche des lois des êtres, la marche rationnelle est d'étudier les faits et de concevoir les lois d'après les signes qui les manifestent dans les faits.

2. Mais la plupart du temps, pour choisir les faits à observer, pour les comprendre et y découvrir les signes des lois, il faudrait déjà connaître ces lois elles-mêmes. Il y a là, ce semble, un cercle vicieux dont on ne sait comment sortir.

3. On en sort par l'hypothèse. L'hypothèse est la supposition d'une loi. La loi supposée ou présumée est ce que nous nommons un *principe hypothétique* ou *une hypothèse*.

4. Certains faits peuvent suggérer les hypothèses ; l'imagination et une force spéciale d'invention, qui est un des

éléments du génie scientifique, concourent à leur formation.

5. Toute hypothèse est soumise à deux règles : la première de n'être émise qu'à titre d'hypothèse et non de loi véritable et certaine ; la seconde d'être soumise à la vérification par l'observation des faits, et rejetée quand les faits la démentent.

6. L'emploi de l'hypothèse ainsi réglé est loin d'être en contradiction avec la méthode dite d'observation, et se concilie parfaitement avec les exigences les plus rigoureuses de cette méthode. Les principes hypothétiques peuvent être pour la science de précieux auxiliaires, qui permettent d'attendre et qui préparent la découverte des véritables lois, des principes définitifs.

7. Il faut donc se garder de confondre l'emploi légitime de l'hypothèse avec ce que nous avons signalé et condamné sous le nom de méthode hypothétique. Il n'y a qu'un bien faible rapport entre la méthode aventureuse des premiers philosophes grecs et les belles anticipations de Képler, de Newton et de tant d'illustres savants modernes.

8. L'hypothèse, après les vérifications qui la confirment, cesse d'être hypothèse et devient induction.

VI. — Des principes par induction.

1. Par une évidence spéciale, voir dans les faits le signe des lois, dans le particulier découvrir le général et l'universel, tel est en deux mots le remarquable pouvoir auquel on donne le nom d'induction (1).

2. L'induction, qui est évidemment l'une des formes de

(1) Voir dans le P. Gratry l'étude approfondie de ce merveilleux procédé de l'esprit humain. (*Connaissance de Dieu, Connaissance de l'âme* et *Logique.*)

la raison, peut se traduire, quoiqu'imparfaitement, par les axiomes suivants :

Premier axiome : Des lois gouvernent les êtres.

Deuxième axiome : C'est en vertu de ces lois que les êtres sont doués de certains caractères par lesquels ils se ressemblent ou bien ils diffèrent, et forment des classes.

Troisième axiome : C'est aussi en vertu de ces lois agissant ensemble ou séparément que se produisent tous les faits ou phénomènes ; et ainsi les faits ou phènomènes sont les produits, simples ou composés, des lois.

Quatrième axiome : Les lois, celles qui produisent les classes et celles qui engendrent les phénomènes, celles qui gouvernent le monde spirituel et celles qui gouvernent le monde matériel, sont immuables, du moins dans l'ordre actuel de l'univers (1).

3. C'est de ces axiomes, ou plutôt c'est de la conception rationnelle des lois et de leur immutabilité, conception que nulle proposition du langage ne saurait rendre identiquement, que l'esprit tire *à l'occasion des individus et des faits*, toutes ses notions de *classes* et de *lois*.

4. On peut donc dire que les classes et les lois sont conçues par le concours de deux éléments, l'un phénoménal, individuel, contingent, relatif ; l'autre rationnel, général, nécessaire, absolu.

5. Il est facile de tirer de la nature même de l'induction les règles de la légitimité de ce procédé.

Première règle. Il y a deux modes d'induction, celui qui conduit aux *classes*, celui qui conduit aux *lois*. Le premier se nomme *classification*, le second plus particulière-

(1) Dieu seul est nécessaire ; l'ordre actuel du monde ne l'est pas, et une bonne philosophie ne saurait admettre le monde ni comme infini, ni comme éternel, ni comme le meilleur possible. (Voir Th.-H. Martin, *Examen d'un problème de Théodicée.*)

ment *induction*. (Voir le chapitre spécial de la classification.)

6. Deuxième règle. A l'égard de l'induction proprement dite, il est clair que nulle induction n'est légitime, si dans l'affirmation générale il entre plus qu'il n'était entré dans les affirmations particulières qui lui servent de point de départ. En termes d'école, l'induction dépasse l'observation *en extension*, mais non *en compréhension*.

7. Troisième règle. Il est clair encore que l'affirmation générale n'a de valeur que si l'affirmation particulière est légitime ou le résultat d'une observation bien faite. (Voir le chapitre de l'observation et de l'expérimentation.)

8. Quatrième règle. L'affirmation particulière ne donne droit à l'affirmation générale qu'autant qu'elle se rapporte précisément aux caractères communs (spécifiques ou génériques) par lesquels le fait ou l'individu observé appartient à l'espèce ou au genre auxquels on étend l'affirmation. (Appliquer cette règle à quelques inductions de la physique prises pour exemples.)

QUESTIONNAIRE.

Des principes.

1. Que faut-il entendre par *principe ?*
2. Que deviennent les conséquences des principes ?
3. Donner des exemples des cinq espèces de principes.
4. Pourquoi cette distinction est-elle utile ?
5. Prouver cette utilité.
6. Que peut-on affirmer ou nier contradictoirement sur les principes ?

Des principes de raison.

1. Différents noms des principes de raison.
2. Caractère remarquable de ces principes.

3. Quel est le rapport du bon sens et de la raison?
4. Que penser de l'énumération des principes de raison?
5. N'y a-t-il pas deux sortes d'axiomes?
6. Faut-il réduire les axiomes apparents à des axiomes primitifs?
7. Même remarque pour les principes moraux.
8. Quel avantage les axiomes *seconds* ont-ils sur les axiomes *premiers?* Donner des exemples.
9. Quelle règle pratique peut-on tirer de ces remarques?
10. Quel est l'autre défaut à éviter?

Des principes abstraits.

1. Quel est le résultat de l'abstraction, surtout en mathématiques?
2. Expliquer cela par un exemple.
3. Quelle est la condition essentielle des principes abstraits?
4. Quand est-ce que les principes abstraits sont ou ne sont pas intelligibles?
5. Que penser de l'exactitude des raisonnements abstraits?

Des principes conventionnels.

1. Qelle est l'origine des principes conventionnels?
2. Quels sont les plus remarquables de ces principes?
3. Contradiction qui peut exister entre les principes des langues.
4. Quel est le juge décisif des principes des langues?
5. Les conventions des hommes entre eux sont-elles obligatoires?
6. En peut-on dire autant des lois d'un pays?

Des principes hypothétiques.

1. Quelle est la marche rationnelle dans la recherche des lois?
2. Quel cercle vicieux semble entraver cette marche?
3. Qu'est-ce que l'hypothèse? qu'est-ce qu'un principe hypothétique?
4. Comment se forment les hypothèses?
5. Quelles sont les deux règles de l'emploi de l'hypothèse?
6. L'hypothèse est-elle contraire à la méthode d'observation?
7. Différence entre l'emploi illégitime et l'emploi légitime de l'hypothèse.
8. Transformation de l'hypothèse.

Des principes par induction.

1. En quoi consiste l'induction?
2. Par quels axiomes peut-on la traduire?

3. Quelles notions l'esprit tire-t-il de là ?
4. Quels sont les deux éléments de ces notions ?
5. Quelle est la première règle de l'induction ?
6-8. Quelle est la deuxième ? la troisième ? la quatrième ?

CHAPITRE QUATRIÈME

RÈGLES DU RAISONNEMENT. — RÈGLES DU SYLLOGISME CATÉGORIQUE. — UTILITÉ DE LA FORME SYLLOGISTIQUE.

I. — Règles du raisonnement.

1. Raisonner, c'est en général conclure un jugement d'un autre. Tout raisonnement aboutit à une conclusion ou proposition finale par laquelle on affirme ou on nie la convenance de deux termes.

2. On peut raisonner du moins au plus, du même au même ou du plus au moins ; par induction, par identité, par déduction (1).

3. Il ne faut pas confondre le raisonnement par induction avec l'induction proprement dite, qui consiste à concevoir la loi à l'occasion du fait, le général et l'universel à l'occasion du particulier.

Dans le raisonnement par induction, on ne fait qu'additionner les parties et conclure au tout. Exemple, dans le premier cas d'égalité des triangles, on connaît un côté et deux angles; dans le second, un angle et deux côtés; dans le troisième, trois côtés. Conclusion : dans tous les cas

(1) Le mot *déduction* est pris d'ailleurs souvent comme synonyme du mot *raisonnement*, sans distinction de sens particulier.

d'égalité, il y a trois éléments connus sur six, et sur les trois un côté au moins.

4. Dans le raisonnement du même au même ou raisonnement identique, on procède par substitution ou par traduction. Tel est le raisonnement algébrique. (Exemples.)

5. Dans le raisonnement du plus au moins ou raisonnement déductif, on tire d'une affirmation générale une affirmation moins générale ou une affirmation particulière. C'est le raisonnement le plus ordinaire. Il est manifestement l'inverse de l'induction.

L'induction remonte aux principes, la déduction descend aux conséquences.

L'induction produit véritablement des vérités nouvelles ; la déduction ne fait que mettre en évidence des vérités implicitement connues. Le procédé de l'induction est vraiment, comme on l'a dit (1), un procédé de *transcendance ;* celui de la déduction ne diffère pas au fond du raisonnement par identité.

6. Chacune des trois espèces de raisonnement à une seule règle essentielle. La règle du raisonnement par induction, c'est *que l'énumération soit complète.* (Chercher des exemples.)

7. La règle du raisonnement identique c'est *que les termes substitués soient réellement égaux.* Si je dis 3 et 4 font 7, donc le carré de 3 ajouté au carré de 4 donne le carré de 7, je raisonne mal, parce que je prends à faux la somme des carrés de deux nombres comme identique au carré de la somme de ces nombres. Ces sortes de substitutions, par apparences trompeuses, sont très familières aux esprits inattentifs.

(1) Le P. Gratry.

8. La règle du raisonnement déductif, qui résume toute la législation compliquée du syllogisme, c'est *que la conséquence soit réellement contenue dans le principe.*

9. Tout raisonnement examiné de près peut être ramené à des formes précises, qui sont désignées sous le nom de syllogismes. Il y a trois espèces de syllogismes : l'hypothétique, le disjonctif et le catégorique ; ce dernier est le plus important, et les deux autres le sous-entendent.

10. Dans le syllogisme hypothétique, la conclusion dépend d'une condition. Sa règle unique est que la conclusion n'est vraie que si la condition est remplie. Exemple : S'il y a un Dieu, il faut l'aimer ; or, il y a un Dieu ; donc il faut l'aimer.

11. Dans le syllogisme disjonctif, la conclusion tient au choix qu'il faut faire entre plusieurs propositions. La règle est que le choix soit réellement obligé, et que la proposition ou les propositions autres que la conclusion soient reconnues fausses, ou leur négation vraie. Exemple : *Tous les méchants doivent être punis en ce monde ou dans l'autre ; or, il y a des méchants qui ne sont pas punis en ce monde ; donc ils le seront dans l'autre.*

12. Dans le syllogisme catégorique, l'affirmation ou la négation de la concluson sont absolues, c'est-à-dire ne dépendent ni d'une condition ni d'un choix. C'est à cette espèce que se rapportent les raisonnements les plus importants et les plus nombreux, et c'est lui dont les règles ont été développées avec le plus de détail par les logiciens. Nous lui consacrons un paragraphe spécial.

II. — Règles du syllogisme catégorique (1).

1. La conclusion ou proposition finale du syllogisme, comme toute proposition, comprend deux termes, le *sujet* et l'*attribut*. Le sujet se nomme *petit terme*, et l'attribut *grand terme*. Le terme dont la comparaison successive avec le grand et avec le petit terme prépare la conclusion s'appelle *moyen terme*.

2. Il y a donc trois termes dans le syllogisme, et aussi trois propositions. Exemple : Les gaz sont élastiques; or, l'air est un gaz; donc l'air est élastique. Petit terme *air*, grand terme *élastique*, moyen terme *gaz*. La première proposition se nomme *majeure*, la seconde *mineure*, la troisième *conclusion ;* de plus, les deux premières se nomment *prémisses*.

3. Toute proposition est générale ou particulière ; en même temps elle est affirmative ou négative. Il y a donc quatre espèces de propositions, qu'on est convenu de désigner par les lettres A, E, I, O, avec les significations indiquées par ces deux vers latins :

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

4. Si l'on suppose que la majeure du syllogisme, considérée d'une manière abstraite, soit successivement A, E, I, O, et qu'il en soit de même de la mineure, il s'en suivra seize combinaisons des prémisses; ces combinaisons sont appelées *modes*.

(1) Ce paragraphe a été fort abrégé, mais il demeure suffisant pour un cours élémentaire. Ceux qui désireront plus de détails les trouveront dans la *Logique de Port-Royal*; ils pourront aussi consulter avec intérêt la *Logique* du P. Gratry, qui a trouvé le secret d'être neuf et brillant dans un sujet si ancien et si peu attrayant.

5. Si l'on suppose, d'un autre côté, que le *moyen terme*, considéré d'une manière abstraite, soit successivement 1° sujet (*subjectum*) dans la majeure et attribut (*prædicatum*) dans la mineure; 2° attribut dans les deux; 3° sujet dans les deux; 4° enfin, attribut dans la majeure et sujet dans la mineure, on aura ce qu'on appelle les quatre *figures* du syllogisme. Elles sont indiquées par abréviation dans ce vers :

Sub præ; tum *præ præ;* tum *sub sub;* denique *præ sub.*

6. Si l'on combine les quatre figures avec les seize modes, on obtiendra 64 combinaisons abstraites appelées aussi *modes*, dont 45 n'ont aucune valeur rationnelle ou *concluante*, et 19 seulement donnent une conclusion.

7. Des dix-neuf modes concluants, quatre appartiennent à la première figure, quatre à la seconde, six à la troisième et cinq à la quatrième.

8. Mais comme la seconde, la troisième et la quatrième figures peuvent se réduire à la première, on peut enfin considérer les quatre modes de la première figure comme les types de tous les bons syllogismes.

9. Voici un exemple de chacun de ces quatre modes principaux. Nous soulignons les moyens termes (1).

1° *Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir* est homicide; or tous les riches qui ne donnent point l'aumône dans les nécessités publiques, *laissent mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir :* donc ils sont homicides.

2° *Nul voleur impénitent* ne doit s'attendre à être sauvé, or tous ceux qui meurent après s'être enrichis du bien d'autrui, sans vouloir le restituer, sont des *voleurs impéni-*

(1) Ces exemples sont tirés de la *Logique* de Bossuet.

tents : donc nul d'entre eux ne doit s'attendre à être sauvé.

3° *Tout ce qui sert au salut* est avantageux; or il y a des afflictions qui *servent au salut :* donc il y a des afflictions qui sont avantageuses.

4° Ce qui est *suivi d'un juste repentir* n'est point à souhaiter; or il y a des plaisirs qui sont *suivis d'un juste repentir :* donc il y a des plaisirs qni ne sont point à souhaiter.

10. Les règles du syllogisme au nombre de huit, ont été exprimées dans ces huit vers latins :

1. Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque.
2. Latius hunc quam premissæ conclusio non vult.
3. Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
4. Nequaquam medium capiat conclusio fas est.
5. Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.
6. Utraque si premissa neget, nihil inde sequetur.
7. Pejorem sequitur semper conclusio partem.
8. Nil sequitur geminis ex particularibus unquam (1).

11. Ces huit règles ont été réduites à une seule dans la Logique de Port-Royal : *l'une des prémisses doit contenir la conclusion, et l'autre faire voir gu'elle y est contenue.*

12. Euler, qui a fait une théorie très claire du syllogisme au moyen de cercles qui représentent les propositions (*Lettres à une princesse d'Allemagne*), résume tout dans ces deux axiomes : 1° *tout ce qui est dans le contenu est par là même dans le contenant;* 2° *tout ce qui est hors du contenant est par là même hors du contenu.*

13. Nous proposons de notre côté cette formule : *le moyen terme doit être tout entier dans le grand et le petit*

(1) C'est un bon exercice, mais pas indispensable, de traduire ces règles et de les expliquer sur des exemples; comme aussi de s'en servir pour discuter les soixante-quatre modes abstraits, et éliminer les quarante-cinq non concluants. (Voir le P. Gratry.)

dans le moyen. Cette formule est surtout propre aux modes de la première figure, auxquels le syllogisme peut toujours se réduire.

14. Au syllogisme se rattachent quelques arguments dérivés, parmi lesquels nous citerons l'enthymème, le dilemme, le prosyllogisme et le sorite. Au lieu de les définir, nous en présenterons des exemples qui en feront suffisamment comprendre le caractère particulier :

1° *Enthymème.*

Tu te fâches, donc tu as tort.

Je t'ai pu conserver, je te pourrai donc perdre.

2° *Dilemme.*

On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions ou en les combattant; si on s'y abandonne c'est un état malheureux, parce qu'il est honteux et qu'on ne saurait y être content; si on les combat, c'est aussi un état malheureux, parce qu'il n'y a rien de plus pénible que cette guerre intérieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soi-même : donc il ne peut y avoir en cette vie de véritable bonheur.

3° *Prosyllogisme.*

Ce qui n'est pas un agrégat des parties, ne peut périr par la dissolution des parties; or une substance spirituelle n'est pas un agrégat de parties : Donc *une substance spirituelle ne peut périr par la dissolution des parties;* or l'âme humaine est une substance spirituelle : donc l'âme humaine ne peut périr par la dissolution des parties.

4° *Sorite.*

L'ambitieux a plus de désirs que de moyens pour les satisfaire; celui qui a plus de désirs que de moyens pour les satisfaire est malheureux; celui qui est malheureux est digne de pitié : donc l'ambitieux est digne de pitié.

III. — De l'utilité de la forme syllogistique.

1. Ce fut Aristote qui inventa ou plutôt qui perfectionna la forme syllogistique et en traça les règles essentielles. Pendant le moyen âge cette forme et ces règles furent considérées comme embrassant toute la pensée humaine, comme constituant toute la logique.

2. Roger Bacon est le premier qui essaya au treizième siècle d'ébranler l'autorité universelle du syllogisme jusqu'alors incontestée. Cette tentative fut répétée de temps à autre sans faire trop d'éclat jusqu'au seizième siècle. A cette époque, Van Helmont, François Bacon et Descartes attaquèrent le syllogisme avec une extrême vigueur et opérèrent enfin une révolution fondamentale dans la logique, et par suite dans la science tout entière en parvenant à démontrer le besoin de recourir à d'autres procédés. Le reproche radical qu'ils firent au syllogisme est celui d'être absolument *impuissant pour l'invention* et de n'être utile que pour *la démonstration*.

3. « Le syllogisme, dit Van Helmont, n'a jamais pro-
« duit une science quelconque et il est impropre à en pro-
« duire aucune. Il sert à nier bien plutôt qu'à affirmer : or
« il faut que la science soit affirmative. De plus, comme le
« syllogisme est basé sur ce que deux choses qui concor-
« dent avec une troisième concordent entre elles, nécessai-
« rement il faut admettre que la connaissance de cette
« conformité existe en nous avant la conclusion; de telle
« sorte qu'en général on sait d'avance ce qui est démontré
« par cette conclusion. Tout faiseur de syllogismes com-
« mence par se faire une opinion, il se la persuade; puis,
« pour la faire accepter de ses adversaires, il cherche des
« termes, un moyen, un mode, afin de donner une forme
« à sa démonstration... » Il finit en indiquant que la con-

damnation du syllogisme, qu'il appelle ailleurs une forme *païenne, ennemie de Dieu et de la vraie science,* est renfermée d'avance dans ces paroles de saint Paul : « Nihil per « contentionem agentes; verbisque contendere ad nihil « aliud utile, nisi ad subvertionem audientium; quippè « quæ fidem et fidei merita exstinguunt (1). »

4. « Le syllogisme, dit Bacon, est formé de propositions, « les propositions sont composées de mots, les mots sont « les signes des notions. Si donc les notions, qui sont l'âme « des mots et la base de tout cet édifice, sont mal faites, « l'édifice entier repose sur le sable. »

5. Enfin Descartes : « La forme du syllogisme est plus « propre à exposer les choses que nous savons qu'à décou- « vrir celles que nous ignorons, et trop souvent c'est un « moyen de parler longuement et sans fruit sur ce que « nous ne savons pas. »

6. Tous les procédés intellectuels par lesquels nous arrivons à des vérités nouvelles peuvent se ramener à trois : l'*observation* qui consiste à étudier des faits, des particularités dans les bornes de temps et de lieu où nous sommes circonscrits; l'*induction* qui consiste à concevoir d'après les données de l'observation des généralités ou lois dont les faits ne sont que des applications actuelles et locales; le raisonnement ou la *déduction* qui consiste à tirer des conséquences, soit des principes *à priori* fournis par la raison, soit des principes abstraits, conventionnels, hypothétiques, soit des prin cipes *à posteriori* ou vérités générales établies

(1) Si nous répétons ces paroles de saint Paul après Van Helmont, c'est pour faire ressortir une ressemblance essentielle entre l'*esprit de la foi* et l'*esprit de la vraie science,* qui est de chercher la vérité directement, par ses preuves naturelles, et non par des controverses et de vaines disputes. En ce sens, la lutte de l'Eglise contre les hérétiques est absolument semblable à celle de la vraie méthode contre la fausse, et je ne vois pas ce qu'il y aurait d'étonnant à dire que l'une a préparé l'autre.

par l'induction. Le particulier, le général, les conséquences, voilà le cercle parcouru par ces trois procédés.

7. Or qu'est-ce que le syllogisme? La forme du raisonnement ou de la déduction. D'où nous pouvons tirer les deux règles suivantes :

En premier lieu, le syllogisme ne peut et ne doit être appliqué ni à l'*observation*, ni à l'*induction*, mais seulement au raisonnement.

En second lieu, avant tout emploi du syllogisme, le principe dont il s'agit de tirer les conséquences doit être établi d'après les règles données pour les principes (voir le chapitre des principes). Sans cette condition l'emploi du syllogisme est illégitime.

8. Il y a des sciences, les mathématiques par exemple, où le raisonnement ne doit pas être précédé de l'induction. Dans de telles sciences, l'emploi du syllogisme au début de la science est légitime. Mais dans les sciences où l'induction doit précéder le raisonnement, l'emploi du syllogisme avant les inductions qui doivent fournir des principes au raisonnement, serait illégitime et n'aurait d'autres résultats que d'immobiliser la science, ou plutôt de faire disparaître la vraie science pour y substituer les vaines conceptions de l'esprit se repliant ainsi sans profit sur lui-même.

9. D'un autre côté, l'utilité du syllogisme consiste-t-elle à faire raisonner plus sûrement? Nullement, car on n'a jamais vu l'auteur d'un raisonnement le concevoir sous forme syllogistique, mais bien le réduire sous cette forme après l'avoir conçu. Dans l'ordre même de la déduction, le syllogisme n'est donc nullement un moyen d'invention; à quoi sert-il donc? Le voici.

10. Quand un bon raisonnement est mis sous forme syllogistique, par là même que ses propositions et ses termes sont énoncés séparément, leur liaison et leur concordance

sont mises en évidence. Tel fait un bon raisonnement, qui conçoit qu'il est bon, sans cependant se rendre compte de ce qui le constitue bon; s'il parvient à le réduire en syllogisme, cette obscurité disparaît.

11. Par une raison toute semblable, un mauvais raisonnement pouvant pécher ou par son principe ou par sa conséquence ou par le lien de l'un à l'autre, s'il n'est exprimé que d'une manière concrète, sa partie défectueuse peut rester cachée, et ce qu'il a de vrai couvrir ce qu'il a de faux; mis sous forme syllogistique, ses parties sont inévitablement en vue et se prêtent une à une à l'examen.

12. Le syllogisme, employé au lieu et dans les limites qui lui conviennent, sert donc à l'*exposition* des raisonnements justes, à la *critique* et à la *réfutation* des raisonnements faux; il a l'utilité d'une méthode d'*enseignement* et de *discussion*.

QUESTIONNAIRE.

Règles du raisonnement.

1. Qu'est-ce que le raisonnement? la conclusion du raisonnement?
2. Quelles sont les trois manières générales de raisonner?
3. Qu'est-ce que le raisonnement par induction?
4. Le raisonnement identique?
5. Le raisonnement déductif ou déduction?
6. Quelle est la règle du raisonnement par induction?
7. Du raisonnement identique?
8. Du raisonnement déductif?
9. Quelle est la forme précise du raisonnement, et qu'est-ce que le syllogisme?
10. Règle du syllogisme hypothétique.
11. Règle du syllogisme disjonctif.
12. En quoi le syllogisme catégorique diffère-t-il des deux autres?

Règles du syllogisme catégorique.

1. Qu'est-ce que le petit terme? le grand terme? le moyen terme?
2. Combien de termes et de propositions dans le syllogisme? Noms des propositions.
3. Quel est le sens conventionnel des lettres A, E, I, O?
4. Qu'est-ce que les modes du syllogisme?
5. Les figures?
6. Combien y a-t-il de modes *concluants?*
7. A quelles figures appartiennent les modes concluants?
8. A combien de modes servant de types peut-on réduire tous les modes concluants?
9. Exemples des quatre modes servant de types.
10. Quels sont les vers latins qui résument les règles du syllogisme catégorique?
11. Quelle est la règle de Port-Royal?
12. Quels sont les deux axiomes d'Euler?
13. Quelle formule proposons-nous comme règle unique du syllogisme?
14. Quels sont les principaux arguments dérivés du syllogisme?

Règles du syllogisme catégorique.

1. De qui vient le syllogisme, et comment était-il considéré au moyen âge?
2. Quels philosophes ont ébranlé l'autorité du syllogisme? quels reproches lui ont-ils faits?
3. Citer l'opinion de Van Helmont.
4. Celle de Bacon.
5. Celle de Descartes.
6. Par quels procédés arrivons-nous aux vérités nouvelles?
7. Quelles sont les deux règles qui s'ensuivent pour l'emploi du syllogisme?
8. Y a-t-il des sciences où le syllogisme peut être employé immédiatement? et d'autres où il ne le peut pas?
9. Employé dans des limites légitimes, le syllogisme sert-il à trouver les conséquences des principes?
10. Quelle est son utilité pour un bon raisonnement?
11. Pour un mauvais?
12. Résumer la double autorité du syllogisme.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DE L'ANALOGIE. — DE LA DIVISION. — DE LA DÉFINITION.

I. — De l'analogie.

1. Lorsqu'un objet nouveau se présente à nous comme étant, sous un ou plusieurs points de vue, semblable ou non semblable à un objet déjà connu, nous sommes portés à conclure qu'il lui ressemble également ou qu'il ne lui ressemble pas non plus dans les points de vue encore inaperçus. Juger ainsi de la ressemblance ou de la dissemblance de points inconnus par celle de points connus, c'est ce qu'on appelle *juger par analogie.*

2. On peut distinguer quatre espèces d'analogie suivant que nous concluons par analogie du particulier au particulier, ou du général au général; ou du particulier au général, ou enfin du général au particulier.

3. Exemples de chaque espèce d'analogie. De la ressemblance physique de deux hommes conclure leur ressemblance morale. De la loi de décadence dans les êtres vivants, conclure une loi de décadence dans les nations. De ce que notre globe est habité, conclure que tous les autres globes de l'univers sont aussi habités. De la véracité habituelle d'un homme, conclure à sa véracité dans une circonstance donnée.

4. Les deux dernières espèces d'analogie peuvent devenir, à certaines conditions, des moyens légitimes de connaissance. Lorsque ces conditions sont réalisées, l'analogie

perd son nom d'analogie, et s'appelle *induction* et *déduction*.

5. Ce qui caractérise donc l'analogie en général c'est de ne conduire pas au-delà de la conjecture ou de la probabilité. La probabilité est plus ou moins forte suivant que les points connus desquels on conclut aux points inconnus ont avec ceux-ci une liaison plus ou moins étroite.

6. Indépendamment de cette observation générale on peut donner sur la manière de juger par analogie, conjecture ou probabilité, les deux règles suivantes :

1° Ne pas substituer mal à propos l'analogie à l'évidence ; comme, par exemple, si on juge des attributs de Dieu, par analogie avec ceux de l'homme, au lieu de suivre les lumières que la raison nous donne directement sur la nature divine ;

2° Tenir compte de toutes les circonstances et non pas seulement des plus apparentes, et tant de celles qui font conclure à la différence que de celles qui font conclure à la ressemblance.

7. Quand tous les éléments sont connus, comme ils peuvent l'être dans les problèmes mathématiques, on peut *appliquer la certitude à la probabilité,* c'est-à-dire déterminer rigoureusement le *degré* de la probabilité. C'est ce qu'on fait dans les problèmes sur la loterie, les dés, etc., et c'est ce qu'on fait encore (mais avec des données qui ne représentent jamais que le passé et ne s'étendent à l'avenir que par approximation) dans les problèmes de mortalité, de statistique, etc. Dans le calcul de ces problèmes on part de ce principe, que le degré de probabilité est représenté par une fraction dont le numérateur exprime les *chances* favorables, et le dénominateur la totalité des chances.

II. — De la division.

1. Au premier coup d'œil que l'on jette sur les choses que l'on se propose d'étudier dans une science quelconque, on s'aperçoit de leur multiplicité, et, ne pouvant aborder toutes à la fois les questions qui surgissent de toutes parts, on les *sépare* et on les réserve dans l'ordre que détermine l'esprit général de la méthode. C'est ce procédé qu'on appelle division.

2. Les premières divisions se déterminent naturellement par les traits les plus saillants qui distinguent les objets de la science. En philosophie, par exemple, nous avons du premier coup d'œil distingué la science du monde spirituel fini, humain, de celle du monde spirituel infini, divin, ou la psychologie de la théodicée. Puis, nous avons distingué dans la première la partie théorique de la partie pratique, ou la psychologie proprement dite de la logique et de la morale; ces deux parties elles-mêmes se séparant naturellement, l'une comme règle de la pensée, l'autre de la conduite, etc. En abordant ensuite les parties ainsi séparées, l'étude même qu'on en fait introduit de nouvelles divisions et subdivisions.

3. On distingue deux sortes de division : 1° celle qui porte sur un tout réel, *totum*, et consiste dans l'énumération ou le dénombrement de ses parties; telle est la division géographique du globe, etc.; 2° celle qui porte sur un tout collectif, *omne*, et consiste dans une décomposition graduelle des points de vue.

4. Quand les divisions portent sur un grand nombre d'objets, elles prennent, surtout en histoire naturelle, le nom de classification. Mais ce dernier mot indique surtout la formation des groupes en allant du bas en haut, et le

mot division le rapport de ces groupes dans le sens descendant.

5. La division est soumise aux trois règles suivantes : 1° les caractères doivent être entièrement distincts ; 2° les parties ne doivent pas rentrer les unes dans les autres ; 3° la division doit embrasser la totalité de son objet.

III. — De la définition.

1. La première connaissance nécessaire aux développements intellectuels de tous genres, c'est la connaissance d'une langue, et cette connaissance renferme, entre autres, celle du *sens* des mots de la langue. Examinons comment on détermine le sens des mots.

2. Si les objets désignés par les mots tombent sous l'expérience externe, le sens des mots se détermine à mesure que l'expérience a lieu.

3. Les phénomènes de conscience se dénomment facilement, à la condition de se manifester par quelque effet extérieur : c'est ainsi qu'on apprend aux enfants le sens des mots pitié, colère, sagesse, etc.

4. Les mots qui expriment des rapports, les prépositions, conjonctions, etc., reçoivent leur signification d'une manière analogue.

5. Enfin, comme la raison nous fournit les idées nécessaires à l'occasion de l'expérience, les mots qui expriment ces idées, tels que ceux d'espace, de temps, de cause, etc., reçoivent implicitement leur signification par l'emploi des phrases où ils sont compris et mêlés à des expressions relatives aux objets de l'expérience.

6. Quant aux objets qui échappent à la connaissance directe de celui qui apprend la langue (par exemple les objets matériels qui sont hors du cercle de son expérience), le sens

des mots qui désignent ces objets est déterminé en rattachant, s'il se peut, ces objets à des idées générales formées dans le cercle de la connaissance directe, avec une désignation accessoire qui les en distingue.

7. Enfin, en apprenant les mots d'une langue à l'aide d'une autre langue, le sens se détermine par la traduction.

8. A mesure qu'un mot acquiert par l'un des moyens précédents une signification déterminée, il est *défini*.

9. D'où les règles suivantes pour la *définition des mots* (1) :

1° S'il s'agit d'un objet matériel, autant que possible montrez le ;

2° Si cela ne se peut, donnez-en l'idée par la comparaison d'objets connus, en signalant les différences ;

3° S'il s'agit d'un objet de l'ordre spirituel, autant que possible montrez-le dans ses effets. Pas de vague, pas de mots incompris substitués à des mots incompris (défaut bien commun) ; des faits, les plus simples, et le mot ensuite ;

4° Quant aux mots qui expriment des rapports et à ceux qui expriment des idées rationnelles, leur sens s'apprend dans les phrases, par leur emploi simultané avec les autres. Ici les définitions seraient des logomachies.

10. Il est important de remarquer qu'aucun mot de la langue n'est défini d'une manière précise et rigoureuse par l'usage qu'on en fait. Il y a des cas, et ce sont les plus nombreux, où on voit clairement si tel mot doit ou ne doit pas être employé ; mais la limite qui sépare ces cas n'est pas nettement déterminée. Soient par exemple les mots *dedans* ou *dehors*. Il n'y a pas d'hésitation possible pour

(1) Les définitions mathématiques sont ordinairement rangées dans les définitions de mots. Nous pensons qu'on ferait mieux de les appeler définitions d'*idées* ou définitions *abstraites*. Quoi qu'il en soit, elles résument le travail de l'abstraction et n'ont de sens que pour celui qui a fait effectivement ce travail.

l'emploi de ces deux mots, s'il s'agit de désigner la position d'une personne qui est au milieu d'une chambre et d'une autre qui est à un mètre en avant de l'entrée ; mais que l'une d'elles se dirige vers l'autre en s'arrêtant à chaque pas, il viendra un moment où on ne saurait si l'on doit dire qu'elle est *dedans* ou *dehors*. Tous les mots de la langue sans exception donneraient lieu à des difficultés semblables, et la majeure partie des discussions qui s'élèvent entre les hommes n'ont pas d'autre cause.

11. Il s'ensuit qu'il est indispensable de préciser la limite de l'emploi des mots, avant de s'en servir pour la discussion et le raisonnement.

12. C'est par cette précision obligée que les définitions dans les sciences de raisonnement, en mathématiques par exemple, diffèrent essentiellement des définitions purement grammaticales.

13. Dans tous les cas, l'emploi d'un mot est une chose essentiellement de convention. Mais il n'est pas permis de détourner un mot de sa signification convenue, sans avertir de ce changement et de la nouvelle acception qu'on donne au mot.

14. La définition dont nous venons de parler est la définition des mots. La définition des choses est différente, et n'est plus de convention.

15. Autre chose est de connaître les mots de la langue et de savoir les employer, autre chose de connaître scientifiquement les objets désignés par ces mots. L'emploi du mot *air* n'embarrasse aucun de ceux qui savent le français. Mais il faut avoir quelque notion de chimie pour savoir comment l'air est composé élémentairement et pour pouvoir donner la définition exacte de cette substance, etc.

16. La définition des choses est de trois sortes.

17. Ou il s'agit d'un composé dont il faut indiquer les

composants réels ou conventionnels. Telles sont, par exemple, les définitions des composés chimiques, des figures géométriques, etc. Il est clair qu'il n'y a plus lieu à définition quand on est arrivé aux éléments simples. (Ex.) Vous définissez le triangle avec les éléments *ligne droite, angle, surface plane;* mais ces éléments ne se définissent point avec d'autres.

18. Ou il s'agit d'un objet à considérer par rapport à l'ensemble de ceux qui sont de même nature. Sa définition suppose une classification préalable de ces objets en genres et en espèces. On désigne le genre ou l'espèce auquel l'objet à définir appartient, et le caractère par lequel il diffère de ceux du même genre ou de même espèce. Il faut donc qu'on connaisse de lui au moins deux choses, l'une par laquelle il ressemble aux objets de même genre ou de même espèce, l'autre par laquelle il en diffère. Pour que la définition soit bonne et utile, il faut que les deux traits qui concourent à la définition soient essentiels à l'objet défini et non pas simplement accessoires. C'est ce qui distingue les définitions vulgaires des définitions scientifiques.

Les logiques expriment les conditions de cette définition par les expressions *genus proximum* et *differentia propria.*

19. Ou enfin il s'agit d'expliquer une cause par les effets qui lui sont propres. Telles sont en chimie les définitions des éléments, en physique celles des agents naturels, etc.

20. Ainsi les définitions ne sont pas d'une même sorte, ni d'une même forme, et elles se font ou par l'énumération des parties composantes, ou par le genre et la différence, ou par les effets propres du défini.

21. Dans tous les cas la définition doit: 1° être claire; 2° convenir à tout le défini et au seul défini; 3° être réciproque ou supporter le renversement des termes dans la proposition qui l'exprime.

QUESTIONNAIRE.

De l'analogie.

1. En quoi consiste l'analogie?
2. Combien y a-t-il d'espèces d'analogie?
3. Donner des exemples de chacune.
4. Quand est-ce que l'analogie devient *induction* et *déduction?*
5. Quel est le caractère général de l'analogie?
6. Quelles sont les deux règles de l'analogie?
7. Donner une idée du calcul des probabilités.

De la division.

1. Quelle est l'origine des divisions?
2. Comment se déterminent-elles?
3. Combien y en a-t-il d'espèces?
4. Quel rapport y a-t-il entre la division et la classification?
5. Quelles sont les règles de la division?

De la définition.

1. Quelle est la première connaissance nécessaire à l'intelligence?
2. Comment se détermine le sens des mots qui désignent les objets sensibles?
3. De ceux qui désignent des phénomènes de conscience?
4. De ceux qui expriment des rapports?
5. De ceux qui expriment des idées nécessaires?
6. De ceux qui désignent des objets placés hors de notre connaissance directe?
7. Des mots des langues étrangères?
8. Quand est-ce qu'on dit qu'un mot est *défini?*
9. Quelles règles s'ensuivent pour la *définition des mots?* — Les énumérer.
10. Quelle remarque importante faut-il faire sur les mots dont le sens est déterminé par l'usage? — Donner des exemples.
11. Quelle est la conséquence de cette remarque?
12. Quel est le caractère des définitions dans les sciences de raisonnement?
13. L'emploi des mots est-il ou n'est-il pas arbitraire?
14. Y a-t-il une autre espèce de définition?
15. Quelle différence y a-t-il entre ces deux espèces?

16. De combien de sortes est la définition des choses ?
17. Quelle est la première ?
18. La seconde ? Comment exprime-t-on ses deux conditions ?
19. La troisième ?
20. Résumer ces trois sortes de définitions
21. Quelles sont ses règles dans tous les cas ?

CHAPITRE SIXIÈME

DE L'ANALYSE ET DE LA SYNTHÈSE.

1. Les deux mots analyse (ἀναλύσις) et synthèse (συνθέσις) empruntés au langage de la chimie, signifient *décomposition* et *composition*. Ils expriment d'une manière très générale tout le travail de l'intelligence sur les objets de son étude. En effet, séparer les parties ou les éléments d'un tout, ou rapprocher ces parties et ces éléments, diviser l'ensemble ou le constituer, c'est là tout le cercle des opérations intellectuelles possibles.

2. Les objets divers des sciences sont naturellement des objets *composés*. C'est donc d'une synthèse primitive que nous partons. Trop complexe pour être saisie de notre pensée, nous l'analysons, nous cherchons à en démêler les éléments constitutifs. Enfin, ces éléments constitutifs étant connus, nous les rapprochons de nouveau et nous rétablissons de notre mieux le tout, la synthèse d'où nous sommes descendus.

3. La synthèse primitive, par là même qu'elle est complexe et obscure, ne saurait asseoir une science légitime. L'analyse est donc le vrai signe de la méthode, en même temps qu'elle est le résultat de notre faiblesse intellectuelle.

Mais à elle seule elle ne forme rien ; et si elle n'était suivie de la synthèse, elle donnerait des matériaux et point d'édifice.

4. Pour mieux comprendre le sens des mots *analyse* et *synthèse*, il faut en faire l'application aux procédés divers de la méthode. Chacun de ces procédés peut être employé de deux manières différentes, et prendre en conséquence les noms d'*analytique* et de *synthétique*.

5. Ainsi l'*observation* est analytique, quand elle a pour objet les parties d'un tout; synthétique, quand elle a pour objet le rapport et l'ensemble des parties.

6. La *définition* est analytique, dans les sciences d'observation, où elle est le résultat de l'observation, où elle résume l'observation; synthétique dans les sciences de raisonnement, où elle est faite *à priori*, où elle est en tête de la science, comme en mathématiques et en théologie.

7. L'*induction* est analytique, quand elle repose sur l'observation des phénomènes et sur l'expérimentation; synthétique, quand elle est le résultat d'une hypothèse. La première est l'induction de Bacon et de Descartes, la seconde est l'induction de Thalès.

8. Le raisonnement est analytique, quand il procède par voie de *recherche*; synthétique, quand il procède par voie de *démonstration*.

9. Le raisonnement analytique et le raisonnement synthétique dans les sciences de raisonnement, c'est-à-dire le raisonnement par voie de recherche et le raisonnement par voie de démonstration, diffèrent entre eux en ce que le premier part d'un principe, soit un axiome ou une définition, et en tire les conséquences imprévues; tandis que le second prend une conséquence et cherche de quel principe elle découle et comment elle en découle.

QUESTIONNAIRE.

De l'analyse et de la synthèse.

1. Quel est le sens de ces deux mots?
2. Comment l'analyse et la synthèse se succèdent-elles?
3. Quel est le signe de la vraie méthode?
4. Où trouve-t-on l'emploi de l'analyse et de la synthèse?
5 Quand l'*observation* est-elle *analytique?* quand est-ce qu'elle est *synthétique?*
6. Mêmes questions sur la *définition.*
7. Mêmes questions sur l'*induction.*
8. Mêmes questions sur la *déduction.*
9. Quelle différence y a-t-il entre la déduction par voie de *recherche* et la déduction par voie de *démonstration?*

CHAPITRE SEPTIÈME

IMPORTANCE DU TÉMOIGNAGE ET DE L'AUTORITÉ. — RÈGLES DU TÉMOIGNAGE ET DE L'HISTOIRE. — RÈGLES DE L'AUTORITÉ.

I. — Importance du témoignage et de l'autorité.

1. Chaque homme n'occupe qu'un point de l'espace, qu'un point de la durée; cette seule réflexion suffit pour comprendre combien nous tirons d'utilité du concours des autres hommes dans les connaissances de tous genres, depuis les plus familières et celles qui constituent le train de la vie pratique, jusqu'aux plus élevées et celles dont l'ensemble forme les sciences.

2. Les faits de l'ordre sensible, qui ne tombent pas dans le cercle extrêmement restreint de notre expérience person-

nelle, ne peuvent nous être connus que par le témoignage. Le nombre de ces faits est immense. C'est par le témoignage des hommes que nous savons à quelle famille nous appartenons, dans quel pays, dans quel temps nous sommes nés, et jusqu'aux noms des lieux que nous habitons. Du matin au soir nous en appelons au témoignage d'autrui, même sur ce qui se passe à quelques pas de nous; nos discours et notre conduite s'appuient tacitement ou expressément sur ce témoignage, avec la même confiance et la même sécurité que sur notre expérience directe. Le témoignage d'autrui, en s'étendant, nous met au courant d'une foule d'événements qui s'accomplissent à vingt lieues, cent lieues, sur toute la surface d'un état, d'un continent, du globe entier, et enfin dans le passé, à des époques très reculées et chez des peuples qui ne sont plus.

3. En ce qui concerne les faits de conscience, le langage, la conversation, la lecture nous mettent au courant des faits de cette nature les moins accessibles en apparence. Et quoique les faits de conscience ne soient observables, ne puissent être sentis par d'autres que par celui en qui ils se passent, ils se *traduisent* cependant merveilleusement par la parole. De là le commerce des hommes, les relations de tous genres, depuis celles de la famille jusqu'à celles de l'Etat.

4. Dans l'ordre de la science nous devons considérablement aux autres hommes. Nous acquérons, par l'instruction de la première enfance, des notions qui nous mettent, chacun dans notre spécialité, au courant de ce qui était acquis avant nous et, pour ainsi dire, du travail des siècles. En second lieu, celui qui cultive une science, ne le fait qu'en s'aidant continuellement des discours ou des écrits d'hommes qui s'occupent de la même science. Il y a dans ce concours d'autrui un profit immense qui ressort bien facilement

par cette simple réflexion, que les hommes les plus savants du siècle, Ampère, par exemple, ou Cuvier, n'eussent point été ce qu'on les a connus, s'ils fussent nés à une autre époque, ou si, étant nés dans la nôtre, ils eussent manqué du secours des circonstances, c'est-à-dire de l'instruction, des livres, des savants contemporains, etc. Ensuite, l'homme le plus savant est obligé, eu égard à l'impuissance naturelle de l'esprit humain, de se renfermer à peu près exclusivement dans un genre de recherches, et par conséquent, dans tous ceux qu'il ne cultive pas, il faut qu'il s'en rapporte à la science d'autrui. Je suis naturaliste et je m'en rapporte à vous sur les vérités astronomiques; tous les deux nous nous en réfèrerons aux historiens sur les faits de tel pays et de telle époque, etc., etc. Il n'est pas même besoin que les spécialités soient si tranchées. Celui qui étudie l'histoire d'Angleterre, prend les résultats tout faits que lui fournissent les historiens des autres pays; celui qui connaît une langue, ses propriétés, ses racines, sa littérature, s'en rapporte à d'autres touchant une langue inconnue, etc., etc. (1).

5. Enfin, le développement dans chaque homme des éléments les plus fondamentaux de l'intelligence, c'est-à-dire des données de la raison, nécessite l'intervention des autres hommes. Seuls, nous n'aurions pas même pu vivre, à plus forte raison penser, et, dans ce sens, devant à nos semblables la vie, nous leur devons aussi l'intelligence. Nous la

(1) Ces réflexions doivent suffire pour faire comprendre combien il est raisonnable de s'en rapporter aux hommes spéciaux plus qu'à soi-même; par exemple, aux hommes politiques en fait de politique, aux hommes qui font une étude spéciale de la religion en fait de religion : est-il donc moins convenable de faire dans les choses les plus difficiles et les plus importantes ce que nous faisons dans de plus faciles et de moins importantes, et rougissons-nous d'avouer que notre cordonnier en sait plus long que nous sur l'art de fabriquer les chaussures ?

leur devons encore en ce sens, que sans le langage et l'action de la société sur nous, nos idées n'eussent jamais dépassé le niveau de l'instinct. Ainsi l'influence exercée par les autres hommes sur chacun de nous a été dans le principe une influence de fécondation, d'éducation et en quelque sorte de révélation.

6. Nous allons examiner à quelles conditions l'intervention des hommes est un moyen certain de connaissance, 1° pour les faits sensibles (1) ; 2° pour les vérités scientifiques, ou 1° quelles sont les règles du *témoignage*, et 2° quelles sont les règles de l'*autorité*.

II. — Règles du témoignage et de l'histoire.

1. On peut distinguer les faits connus par le témoignage, en *faits authentiques* et *faits notoires ;* par faits authentiques nous entendons ceux qui sont connus simplement sur le rapport des témoins, et par faits notoires ceux qui continuent de se vérifier après le rapport des témoins, se répètent de bouche en bouche, se vérifient encore, de telle sorte qu'enfin le fait étant du domaine de la *conscience publique*, les témoins n'ont plus besoin d'être consultés et seraient même souvent impossibles à retrouver. Le notoire est un second degré de l'authenticité et il est ordinairement le privilége des grands faits matériels qui intéressent les populations ou les nations.

2. Un fait est authentique aux trois conditions suivantes : 1° que les témoins n'aient pas voulu tromper ; 2° qu'ils n'aient pas pu être trompés ; 3° que leur déposition ait été comprise.

(1) Ainsi nous ne nous occuperons pas de la connaissance, par le témoignage, des faits de conscience.

3. Ils n'ont pas voulu tromper lorsqu'il est certain qu'ils n'avaient pas de motifs de le faire. L'homme instinctivement dit vrai, et personne ne ment sans quelque motif. Ce motif peut être l'intérêt personnel, l'intérêt d'un parti, l'amour-propre , le plaisir de tromper, l'habitude, etc. Il y a des signes auxquels on connaît souvent la présence ou l'absence de ces motifs. Ces signes sont assez difficiles à déterminer scientifiquement ; mais dans la pratique il est une foule de cas où nous sommes parfaitement sûrs de la véracité d'un témoin.

4. Il y a ici deux réflexions à faire : En premier lieu, quoiqu'il soit vrai qu'on ne peut pas se condamner à une défiance continuelle et que le train de la vie exige une confiance souvent hasardée, il est vrai aussi que souvent cette confiance est parfaitement motivée et sûre. En second lieu, quand nous sommes trompés, c'est le plus ordinairement sur les sentiments ou les pensées des individus, c'est-à-dire sur des faits de conscience et non sur des faits extérieurs.

5. Lorsqu'un témoin est évidemment sans motif de tromper, sa déposition peut suffire. S'il n'est pas évident qu'il soit sans motifs de tromper, sa véracité ne peut être établie que par le contrôle d'autres témoins 1° qui n'aient pas pu s'entendre avec lui ni entre eux ; 2° et qui cependant soient unanimes (1).

6. Les témoins n'ont pas pu être trompés, si la nature

(1) On établit dans quelques logiques que la pluralité des témoins est une condition essentielle. Il est au contraire d'expérience journalière qu'un seul témoin peut suffire. Mais la pluralité devient indispensable toutes les fois qu'il n'y a pas évidemment dans ce témoin absence de motifs de tromper. Si elle est généralement requise en justice, ce n'est pas qu'elle soit toujours nécessaire à la conviction du juge; mais c'est pour que l'impartialité du juge soit plus évidente. Il ne manque pas de cas où le juge, bien que convaincu, s'abstient, parce que la preuve suffisante pour lui, ne le serait pas pour la conscience publique.

du fait dont ils déposent ne se prête en aucune façon à l'illusion. Pour cela il faut que le fait se soit accompli devant eux, à leur portée, qu'ils aient touché ou vu bien distinctement les objets, et que par conséquent ils aient été éveillés, en état de raison, et non sous l'influence de la peur, de la colère, etc.

7. Enfin, la déposition est comprise si les témoins et les auditeurs parlent une langue qui soit familière à tous et que les termes pris un à un aient un sens bien déterminé, nullement ambigu.

8. Pour que la notoriété s'établisse, les faits doivent réunir trois conditions : 1° l'importance; 2° la publicité; 3° la durée. Si le fait est important, il attire l'attention et chacun est disposé à l'examiner; s'il est public et durable, cet examen auquel chacun est disposé se peut faire; il y a contrôle, récit répété, chaque auditeur devient témoin auriculaire, c'est-à-dire répète le récit, en étant soumis lui-même dans cette répétition au contrôle des autres. Il est évident qu'après ces épreuves, le récit répété sans contradiction, publiquement, est désormais du domaine de la notoriété. Nous vivons au milieu d'une foule de faits notoires qui sont pour chacun de nous aussi certains que notre propre existence.

9. Quand il s'agit des faits passés, le témoignage des hommes devient de l'histoire. Les faits historiques, matériels et publics, sont généralement notoires à l'époque où ils sont enregistrés dans les annales. Chaque historien écrit sous le contrôle public. Il peut divaguer dans les interprétations, dans les faits particuliers, les détails de cour, de cabinet, d'intrigue, mais non dans les faits *importants, publics et durables*. Un fait de telle nature, mentionné sans contradiction par un historien, est un fait qui continue d'être notoire pour la postérité.

10. Celle-ci n'arrive aux faits passés que par les histoires écrites, les monuments, les médailles, etc. Ce sont là ses témoins. Ces témoins doivent être véraces, et nous venons de voir qu'ils le sont nécessairement pour les grands faits matériels.

11. De plus, les livres historiques doivent être *authentiques et intègres*. L'authenticité et l'intégrité des ouvrages s'établissent par le témoignage des auteurs contemporains, par la comparaison des ouvrages avec la tradition orale et monumentale, par celle des manuscrits, des éditions, par l'étude des caractères intrinsèques, c'est-à-dire du génie de la langue et des éléments matériels du langage.

III. — Règles de l'autorité.

1. A quelles conditions pouvons-nous nous en rapporter avec certitude à l'enseignement d'autrui? ou à quelles conditions cet enseignement peut-il être regardé comme l'expression indubitable de la vérité?

2. La première condition qui doit être remplie par celui qui, de vive voix ou par écrit, enseigne, dogmatise, c'est d'avoir examiné les choses dont il parle, et cela par l'espèce d'examen qui leur convient. Je n'interrogerai point un littérateur sur les mathématiques, ni un philosophe sur l'agriculture. Les hommes qui s'occupent d'un certain ordre de vérités théoriques ou pratiques, sont nommés des *hommes spéciaux*. Un homme spécial a le droit de parler sur les objets de sa spécialité, depuis l'artisan qui traite de son état jusqu'aux hommes de génie instruisant avec éclat leurs contemporains et la postérité.

3. Quelquefois l'autorité d'un homme spécial est une autorité suffisante. S'il parle d'une manière où l'examen ait été pour lui chose facile, et où il soit certain qu'il l'ait fait,

il mérite confiance complète. Mais voilà ce qui est précisément bien rare, surtout dans les sciences noologiques, où la méthode est encore incertaine en beaucoup de points et où l'imagination et quelquefois la passion ont une plus grande part que l'examen.

4. Toutes les fois qu'un homme traite de choses où il n'est pas évident qu'il ait pu examiner, ni qu'il l'ait fait, ce qu'il dit exprime non pas *une vérité*, mais *une opinion*. Plus l'objet de cette opinion se rapproche du cercle de l'expérience et des vérités établies, plus elle présuppose l'examen; et d'autre part plus son auteur paraît avoir en effet procédé par l'étude impartiale, plus cette opinion acquiert de crédit. Et c'est pourquoi nul homme n'expose son opinion sans l'étayer de considérations qui prouvent l'examen, et sans s'efforcer de lui donner une forme scientifique à laquelle l'examen serve en effet de base. Les qualités morales, telles que l'impartialité, le travail, la persévérance, sont de nouvelles garanties qu'on cherche en lui et qui ajoutent *au poids* de son opinion.

5. En somme, il arrive rarement que, dans l'ordre scientifique, un homme seul fasse immédiatement pleine et entière autorité. Les vérités scientifiques indubitables ne le sont en général que lorsqu'elles réunissent les caractères suivants :

1° Que la matière soit évidemment à portée de l'examen des hommes spéciaux, c'est-à-dire qu'elle soit de leur compétence ;

2° Qu'il y ait eu en effet examen de la part des hommes spéciaux, sur une étendue de pays, et pendant une durée de temps évidemment suffisantes à cet examen et au contrôle mutuel de leurs assertions;

3° Qu'enfin il y ait accord général entre ces hommes spéciaux, et que leurs assertions soient exposées avec les

preuves qui leur conviennent, sans que ces preuves soient combattues par des hommes spéciaux eux-mêmes.

6. Toute proposition scientifique qui réunit ces caractères est indubitable même aux yeux de ceux qui l'acceptent sur l'autorité des hommes spéciaux. J'ai raison, par exemple, de croire à ce que m'enseignent les chimistes quand il s'agit d'inductions qui ont pu être précédées de l'observation, quand je sais que ces observations ont été faites, et quand je vois ces hommes spéciaux d'accord sur ces inductions; alors mon motif de croyance est si solide qu'il n'est aucunement nécessaire que j'aie fait moi-même les expériences ni que j'y aie réussi. Je pourrais même ne pas comprendre le sens de la proposition scientifique qui présente ces caractères; en la répétant avec assurance, je suis et je demeure dans le vrai, incompris, mais indubitable.

7. Au contraire, pourquoi cette proposition : *la république en France est préférable à la monarchie*, est-elle pour moi une proposition douteuse, et que je n'admets pas à d'autre titre qu'à celui d'*opinion?* C'est qu'en premier lieu la masse de ceux qui parlent sur ce sujet sont loin d'être des hommes spéciaux, et que les hommes spéciaux sont difficiles à reconnaître en pareille matière: et qu'en second lieu ceux qui sont regardés comme tels ne sont nullement unanimes ni sur la solution, ni sur les considérations qui la précèdent.

8. Ainsi, d'une manière plus simple :

1° Toute proposition qui est encore à l'état de discussion *parmi les hommes spéciaux*, est douteuse;

2° Toute proposition qui a cessé d'être à l'état de discussion parmi les hommes spéciaux, et qui est présentée journellement par eux avec ses preuves, sans que ces preuves soient contredites, est indubitable.

9. Les objections qu'on peut faire contre une proposition émise par les hommes spéciaux, sont de deux sortes.

10. Les unes sont tirées ou de notre ignorance ou d'un genre de vérités que nous opposons à un autre, en un mot, de la contradiction apparente ou réelle de la proposition énoncée avec nos idées reçues. Telle est celle-ci : *Les astronomes prétendent peser les astres ; mais où prennent-ils la balance?* Et cette autre : *Les chimistes prétendent que deux éléments malfaisants peuvent former un tout salubre : or, je ne puis concevoir cela, il y a contradiction.* Et encore : *Les théologiens prétendent qu'il y a des vérités religieuses au-dessus de la raison ; or cela ne saurait être, car la raison est pour nous la mesure de tout*, etc., etc. Les objections de cette espèce sont communes, dans beaucoup de cas embarrassantes, parfois même insolubles; mais *elles ne sont jamais concluantes*, parce qu'elles ne présentent jamais qu'une *difficulté de conciliation entre ce que nous savons et ce que nous ne savons pas.* Or, si deux vérités sont établies chacune par le genre de preuves qui lui est propre, et qu'elles paraissent contradictoires, leur contradiction apparente n'ébranle ni l'une ni l'autre, et prouve seulement la faiblesse de notre intelligence, si toutefois cette faiblesse ne nous était déjà suffisamment prouvée d'avance.

11. La seconde espèce d'objections est la seule sérieuse; ce sont celles qui portent sur les preuves mêmes de la proposition énoncée. Les réponses à ces objections doivent, comme la proposition même, reposer sur des preuves unanimement consenties. A ce prix, l'objection est résolue; autrement la proposition est ébranlée, ou plutôt elle ne s'établit pas. Car il est clair que si dans le principe la proposition a été établie par des preuves soumises à l'examen et généralement consenties, les objections de la seconde sorte sont devenues impossibles. Elles s'opposent

donc *dès le début*, si elles ont à le faire, à la sanction de la proposition erronée ou douteuse. Pour toute proposition établie sans réclamation par le genre de preuves qui lui est propre, le temps des objections est passé. Ainsi la valeur d'une objection peut se conclure du temps même où elle paraît. Toute objection trop tardive est sans crédit comme *objection*, et ne peut offrir de l'intérêt que comme *difficulté*.

12. Il suit de là qu'il y a de *faux hommes spéciaux*, ceux qui jugent dans une spécialité autre que la leur et combattent l'une par l'autre, et ceux-là ne sont pas *compétents;* et aussi de *fausses objections*, tirées de notre ignorance ou d'une contradiction apparente, et celles-là ne sont point *concluantes*.

13. Remarquons, en terminant ce chapitre, que nulle part les conditions de certitude relatives au témoignage et à l'autorité ne sont mieux remplies que dans le christianisme. Les faits primitifs sur lesquels il repose ont été *nombreux*, *matériels* et *notoires*, *publics*, *importants* et *durables*; les témoins *impartiaux*, *unanimes*, *inébranlables* jusqu'à la mort; les livres *contrôlés* dès le premier jour, *authentiques* et *intègres* au plus haut degré; les hommes spéciaux plus *nombreux* que dans une science quelconque, *unanimes sur les preuves;* ces preuves *établies publiquement dès l'origine*, *jamais combattues*, et les objections qu'on a faites dans tous les temps contre ses dogmes tirées toujours uniquement de la difficulté, de l'impossibilité de les *comprendre* ou de les *concilier* avec les connaissances bornées de notre intelligence (1).

(1) Voir les preuves des diverses assertions que contient cet alinéa, dans les traités spéciaux, tels que les *Principes de la Foi*, de Duguet, le *Traité de la vraie Religion*, de Bergier, et de notre temps les *Etudes* de Nicolas. Ces ouvrages résument la croyance traditionnelle de tous les siècles chrétiens.

QUESTIONNAIRE.

Importance du témoignage et de l'autorité.

1. A quoi tient l'importance du témoignage et de l'autorité ?
2. Quelle est l'étendue et l'importance du témoignage en matière d'*expérience sensible ?*
3. En matière de *faits de conscience?*
4. Quelle est l'étendue et l'importance de l'autorité en matière de vérités scientifiques?
5. Quel rôle la société remplit-elle dans le développement des individus?
6. Quelles questions avons-nous à examiner?

Règles du témoignage et de l'histoire.

1. Quelle distinction peut-on établir entre les faits authentiques et les faits notoires ?
2. A quelles conditions un fait est-il authentique ?
3. Comment connaît-on qu'un homme ne veut pas tromper ?
4. Quelles réflexions y a-t il à faire à ce sujet ?
5. Quelles conditions doivent se joindre à celle de la pluralité des témoins?
6. A quelles conditions les témoins n'ont-ils pu être trompés ?
7. Quand est-ce que la déposition est comprise ?
8. Quelles sont les règles spéciales de la notoriété ?
9. Comment se fait l'histoire ?
10. Comment la postérité arrive-t-elle à la connaissance du passé ?
11. Comment connaît-on l'*authenticité* et l'*intégrité* des ouvrages ?

On a reproduit, on reproduit et on reproduira toujours les objections qu'ils ont résolues : comment l'empêcher? Mais on n'a répondu ni aux preuves qu'ils donnent de la certitude de la foi, ni aux réfutations qu'ils font des diverses objections que l'incrédulité redit comme un écho à travers les siècles; et l'on peut conclure de ce silence qu'il n'y a rien à répondre. (Voir aussi dans les leçons de philosophie de M. Noirot, publiées par M. Tissandier, les leçons X et XI de la logique, intitulées : *De la tradition religieuse, de sa réalité et de sa perpétuité;* et : *Nécessité de la tradition, de ses rapports avec les méthodes de libre examen et avec la raison.*)

Règles de l'autorité.

1. Quelle est la question?
2. Quelle est la première condition à remplir par celui qui enseigne? et qu'entend-on par *hommes spéciaux?*
3. L'autorité d'un seul homme spécial peut-elle suffire?
4. Qu'entend-on par une *opinion?* et d'où dépend le poids d'une opinion?
5. Quelles sont les trois règles requises pour la certitude des vérités scientifiques?
6. Donner un exemple pris d'une vérité certaine.
7. Donner un exemple pris d'une proposition douteuse.
8. Comment peut-on distinguer une proposition douteuse d'une proposition indubitable?
9. Combien peut-on faire de sortes d'objections?
10. En quoi consistent les premières? et quelle est leur valeur?
11. En quoi consistent les deuxièmes? Quelle est l'époque de leur apparition? Que faut-il penser des objections tardives?
12. Que faut-il conclure de là?
13. Quelle remarque peut-on faire sur la certitude chrétienne?

CHAPITRE HUITIÈME

DE LA CERTITUDE EN GÉNÉRAL. — DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE CERTITUDE. — IMPORTANCE DE CHAQUE ESPÈCE DE CERTITUDE.

I. — De la certitude en général.

1. Dans les questions qui précèdent nous avons traité des divers procédés de la connaissance et des règles qui en assurent la légitimité. Tous ces procédés ont une fin com-

mune, la certitude ou la *possession du vrai en toute sécurité* (1).

2. Nous appliquons le mot *certain* tantôt à nous-mêmes, tantôt aux choses. Nous disons : *je suis certain de ce fait*, et *ce fait est certain*. Ce même mot désigne donc tout à la fois et une disposition de l'âme et la réalité des choses. C'est que l'une est pour nous la mesure de l'autre, et quand *nous ne saurions douter*, nous concevons qu'en effet *il n'y a pas à douter*.

3. Pour traiter méthodiquement la question de la certitude, il faut la décomposer ainsi qu'il suit :

1° Quelles sont *en fait* les différentes espèces de certitude ?

2° Est-il possible de les ramener à une seule et quelle est l'influence de chacune sur toutes les autres ? ou : quelle est leur importance ?

II. — Différentes espèces de certitude.

1. Comme toute espèce de connaissance, soit qu'elle atteigne à la certitude ou n'y atteigne point, a du moins la certitude pour fin, il y a donc précisément autant d'espèces de certitude qu'il y a de moyens de connaissance.

2. Toutes ces espèces peuvent être ramenées à l'énumération suivante :

1° Certitude de conscience ;

2° Certitude physique ou des sens ;

3° Certitude rationnelle ou des premiers principes, y compris le principe d'induction ;

4° Certitude par le témoignage et l'autorité ;

(1) J'ai proposé et expliqué ailleurs (*Revue de l'enseignement chrétien*) cette autre définition : *La certitude est la connaissance indubitable du vrai.*

5° Certitude logique ou de raisonnement;

6° Certitude de mémoire.

3. Car, en fin de compte, tous les moyens de connaître se réduisent à la conscience pour les faits qui se passent en nous, aux sens pour les faits sensibles, à la raison pour les notions et les principes absolus, y compris le principe d'induction, au témoignage et à l'autorité pour les faits qui sont hors de notre expérience et les vérités scientifiques que nous ne trouvons point nous-mêmes, au raisonnement par lequel nous tirons les conséquences des différentes espèces de principes reconnus par nous-mêmes ou acceptés de l'autorité; enfin à la mémoire par laquelle les connaissances précédemment acquises se conservent (1).

4. Y a-t-il réellement des vérités de ces six espèces auxquelles nous croyons fermement? Cela n'est pas douteux. Chacun de nous croit fermement:

1° Qu'il pense, qu'il veut, etc.;

2° Que tel corps est rond, chaud, etc.;

3° Que tout changement suppose une cause, que les corps sont dans l'espace, qu'il y a des actions justes et des actions injustes, etc.;

4° Que telle ville qu'il n'a jamais vue existe, que telle proposition enseignée unanimement par les hommes spéciaux est vraie, par exemple, que la terre est ronde, etc.;

5° Que telle conséquence qu'il tire d'un principe est rigoureuse;

6° Que tel fait dont il se souvient est un fait parfaitement vrai, etc., etc.

(1) Les principes abstraits, les principes conventionnels et les principes hypothétiques n'ont aucune certitude objective; mais ils servent les uns et les autres à établir des raisonnements: ils appartiennent ainsi à la certitude logique. Ils appartiennent encore à la certitude de conscience comme notions de notre esprit, et à la certitude du témoignage comme faits établis dans la société humaine.

5. Ces certitudes, diverses entre elles par les moyens ou les conditions de leur existence, sont en elles-mêmes toutes semblables ou plutôt identiques, en sorte qu'il serait plus rigoureux de dire *qu'il y a six moyens généraux d'arriver à la certitude*, mais une seule certitude. Nous continuerons néanmoins, pour la facilité du langage, à prendre au besoin le mot de *certitude* dans le sens de *moyen d'arriver à la certitude.*

6. Il faut ajouter à ce qui précède :

1° Que la conscience conduit toujours à la certitude, qu'elle ne nous trompe jamais ;

2° Que les sens n'y conduisent pas toujours, mais que nous distinguons parfaitement les cas où ils méritent croyance, de ceux où ils ne la méritent pas (en eux-mêmes les *signes* fournis par les sens ne sont jamais trompeurs ; mais tantôt nous les interprétons *sûrement*, tantôt au *hasard*) ;

3° Que la raison conduit à la certitude toujours (il ne s'agit que des principes absolus ou axiomes, et non de leur application) ;

4° Qu'il en est du témoignage et de l'autorité comme des sens ;

5° De même du raisonnement ;

6° Et de même de la mémoire ;

Qu'en deux mots, il y a toujours certitude dans les connaissances fournies par la conscience et la raison intuitive, et qu'il y a certitude dans les connaissances fournies par les autres moyens, pourvu que les conditions convenables soient évidemment remplies.

III. — Importance de chaque espèce de certitude.

1. La certitude est une en elle-même, multiple dans ses moyens. La vue confuse de ces deux vérités, et un certain amour exagéré de l'unité, ont fait croire souvent qu'il y avait une certitude fondamentale dont les autres n'étaient qu'une variété, identique à elle dans le fond, différente seulement dans la forme. Restait à déterminer cette certitude unique. On différa sur ce point, et on érigea suivant les systèmes chaque certitude spéciale en certitude fondamentale.

2. Il a donc été soutenu également :

1° Que les faits de conscience seuls sont immédiatement certains, et que les autres choses certaines ne le sont que par eux (Descartes) ;

2° Que nous ne pouvons nous assurer de rien, si ce n'est de ce qui tombe sous les sens (matérialistes, hommes dits positifs) ;

3° Que la certitude rationnelle, la certitude des axiomes est la clef de toutes les autres, puisque nulle affirmation n'est possible que par la seule raison (rationalistes) ;

4° Que le témoignage et l'autorité des autres hommes et de la société est la règle absolue de toutes les certitudes individuelles, et qu'à proprement parler, il n'y a point de certitude individuelle ni de raison individuelle, mais une certitude commune et une raison commune (Lamennais) ;

5° Que c'est par le raisonnement qu'on arrive à toute vérité (scolastique) ;

6° Que notre intelligence entière repose sur la mémoire des idées éternelles (Platon).

3. Il est facile de déterminer à l'aide de l'exposition précédente ce qu'il y a de faux dans chacune de ces assertions

prise ainsi exclusivement. Mais il est utile aussi de dire ce que chacune renferme de vrai. Voici en quelques mots ce qu'on peut dire sous ce double point de vue.

4. Quelque chose que nous affirmions, il faut que nous sachions que nous l'affirmons. Ce fait : *je pense*, est donc pour nous l'antécédent obligé de toute autre connaissance. Il est donc vrai que la connaissance et la certitude des faits de conscience, sont la *condition* de toute autre connaissance et de toute autre certitude. Mais il n'est pas vrai que les autres connaissances et les autres certitudes ne soient que les dérivés et la transformation de celle-là.

5. Nous vivons beaucoup plus familièrement avec les faits de l'ordre matériel qu'avec les faits de l'ordre spirituel, et les premiers nous occupent beaucoup plus que les seconds. Nous ne pouvons même penser aux choses de l'ordre spirituel sans nous aider par des emprunts faits au monde matériel : ce sont des métaphores, des images, ou au moins des mots. La connaissance des choses immatérielles cesse d'avoir aucune réalité si elle cesse *d'avoir un corps*, d'être exprimée par *une phrase* composée de mots, c'est-à-dire de lettres ou de sons, de choses qui tombent sous l'œil ou sous l'oreille. Essayez de penser à Dieu, à l'âme, sans aider votre pensée par des mots, vous ne pourrez ; de concevoir les axiomes, sans les *énoncer*, ce sera vainement ; de raisonner sans *parler*, au moins intérieurement, vous n'en viendrez pas à bout. Dès que vous dormez, c'est-à-dire dès que vous cessez d'être en relation avec la matière, la pensée s'éteint ou du moins ne laisse pas de souvenir. Il est donc vrai que nous arrivons à la connaissance et à la certitude des faits sensibles *plus aisément* qu'à toute autre, et qu'il faut nous *aider* de celles-là, même lorsque notre pensée s'éloigne le plus de la matière. Mais il n'est pas vrai pour cela que nous ne puissions connaître

certainement que les faits sensibles, et nous avons vu même que cette connaissance n'est possible que par l'intervention d'éléments purement idéals. L'idéal est mieux saisi sous ces formes sensibles, il ne saurait même en être entièrement dépourvu, mais enfin c'est toujours l'idéal.

6. Otez de l'esprit l'idée de cause, celle de substance, celle de temps, celle d'espace, etc., que restera-t-il? Les faits de conscience sont insaisissables si vous ne les concevez dans un être ; la connaissance des faits les plus grossiers du monde des corps suppose des idées rationnelles ; point d'induction sans la raison, point de raisonnement sans principes, et les principes sont ou fournis par la raison, ou basés sur ceux qu'elle fournit. La raison est donc *au fond* de toute certitude. Ensuite pourquoi croyez-vous? parce que vous avez confiance en vos moyens de connaître, c'est à leur véracité que vous croyez *avant tout*. Or ceci même, que vos facultés sont faites pour la connaissance du vrai, axiome sous-entendu dans toute affirmation faite avec certitude, émane de la raison comme tous les axiomes. Donc, il est vrai de dire que toute certitude repose sur la certitude rationnelle comme sur sa base ; que la certitude rationnelle est supérieure à toutes les autres, leur est nécessaire à toutes, exactement comme Dieu est nécessaire à toute création. Mais il n'est plus vrai de dire que la certitude de la raison, c'est-à-dire des axiomes, est la seule certitude, pas plus qu'il ne serait vrai de dire que Dieu est le seul être réel.

7. Nous avons vu quelle est l'influence considérable exercée par la société sur l'intelligence de chaque homme, et de plus quelle est la part intrinsèque du témoignage et de l'autorité dans nos affirmations. Ajoutons que la raison, base de toute certitude, est dans chaque individu mêlée à ce qui est personnel à cet individu. Donc ce qui appartient

à la raison et ce qui est le propre de l'individu, l'infaillible et le faillible ne peuvent se démêler que par la confrontation des diverses individualités et la séparation de ce qui est commun et de ce qui ne l'est pas. Dans les sciences aussi, rien ne s'établit définitivement que par le contrôle mutuel et l'unanimité finale qui en résulte. Donc, tout ce qui est vérité pour chacun de nous ne l'est le plus souvent qu'à la condition d'être une *vérité commune, sociale*, ou de découler de cette vérité commune par un mode de déduction également sanctionné par le *consentement commun*, ce qui s'étend presque à tout. Mais, malgré cette part prodigieuse du témoignage, de l'autorité, de la sanction commune de nos idées, la certitude n'en est pas moins *toute en nous*, comme le principe du développement d'une plante est dans le germe, et non dans la terre qui la porte, le soleil et les pluies qui la fécondent et les sucs qui la nourrissent.

8. Si l'on fait attention : 1° que la vie de l'homme se passe beaucoup moins en inventions qu'en applications ; 2° que toutes les vérités utiles étant renfermées d'avance dans le bon sens et dans la révélation, la civilisation tout entière n'est que l'enchaînement logique des conséquences qui en découlent, on concevra comment il a été dit à des époques de forte croyance, que le seul procédé de toute découverte et de toute science est le raisonnement, appuyé sur les principes incontestés de la raison et de la foi.

9. Enfin, que serions-nous sans la mémoire ? sans l'association des idées qui y tient étroitement ? Des germes d'intelligence en état perpétuel d'avortement. C'est la mémoire qui conserve et cimente les connaissances, et leur donne la perpétuité sans laquelle il n'est point de vie. Si l'on s'élève plus haut, et que l'on considère les notions fournies par la raison dans leur apparition *présente*, on leur trouve ce caractère remarquable de n'être spéciales *à*

aucun moment, et de n'avoir en quelque sorte *aucun commencement;* sans doute elles paraissent une première fois, mais alors elles nous sont tout d'un coup tellement familières, qu'elles ne nous semblent point nouvelles ; elles sont comme des *souvenirs*. Cela suffit bien pour nous expliquer la théorie de Platon et celle des *idées innées* qui en est la reproduction. Sans doute la poésie a un peu dominé la science dans ces grandes conceptions ; mais la poésie n'est-elle pas aussi dans ces illuminations soudaines de la raison, flambeau divin et impérissable des âmes ?

10. Les considérations qui précèdent nous conduisent à la règle importante de logique que voici :

Chaque espèce de certitude a ses vérités qui lui sont propres ; il faut ne point la faire sortir de ses limites, et ne point demander aux sens ce qui appartient à la conscience, à l'expérience ce qui appartient à la raison, aux moyens individuels ce qui appartient au témoignage et à l'autorité, etc. Toutes les erreurs peuvent s'expliquer par l'oubli de cette règle.

QUESTIONNAIRE

De la certitude en général.

1. Quelle est la fin commune des divers procédés de la connaissance ?
2. Double emploi du mot *certain*.
3. Comment faut-il décomposer la question de la certitude ?

Des différentes espèces de certitude.

1. Pourquoi y a-t-il autant d'espèces de certitude que de moyens de connaissance ?
2. Faire l'énumération des différentes espèces de certitude ?
3. Cette énumération est-elle complète ?
4. Prouver par des exemples que nous croyons fermement à cer-

taines vérités de la première espèce ; de la seconde ; de la troisième ; de la quatrième ; de la cinquième ; de la sixième.

5. A parler rigoureusement, peut-on dire qu'il y a six espèces de certitude ?
6. Y a-t-il toujours certitude dans les connaissances de ces six espèces, ou non ?

Importance de chaque espèce de certitude.

1. D'où est venue la pensée de réduire toutes les espèces de certitude à une seule ?
2. Quels sont les six systèmes produits par cette tentative ?
3. Quelle double explication y a-t-il à faire sur chacun d'eux ?
4. Qu'y a-t-il à dire sous ce double rapport de la certitude de la conscience ?
5. De celle des sens ?
6. De celle de la raison ?
7. De celle du témoignage et de l'autorité ?
8. De celle du raisonnement ?
9. De celle de la mémoire, en particulier en ce qui concerne les idées nécessaires ?
10. Quelle est la règle de logique qui résulte de toutes ces considérations ?

CHAPITRE NEUVIÈME

DES SIGNES ET DU LANGAGE DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA PENSÉE.

1. La pensée n'a pas pour seules conditions d'existence la sensibilité, la raison, l'activité ; mais elle tient encore essentiellement à la parole et aux signes en général, et cette dépendance forme l'une des conditions les plus remarquables de notre intelligence ici-bas.

2. On entend par langage tout *système de signes sensibles*, de moyens matériels par lesquels l'homme *manifeste* sa pensée. La pensée c'est *la réalité intellectualisée;* le langage, c'est la pensée matérialisée, incarnée, revêtue d'un corps.

3. On distingue plusieurs systèmes de langage : le *langage d'action*, le *langage parlé*, le *langage écrit.*

4. Le *langage d'action* consiste dans les gestes, les mouvements de la physionomie, les poses et l'attidude du corps, les sons inarticulés et l'intonation de la voix. Tout cela forme ce qu'on appelle les *signes naturels.* Les signes naturels sont employés instinctivement et compris de même. Il n'est besoin d'aucune convention pour leur donner leur valeur, ni d'aucune étude pour la comprendre.

5. Et cela paraît surprenant quand on y réfléchit : car, au fond, il semble qu'il n'y ait pas le moindre rapport entre ces signes, qui sont en eux-mêmes des phénomènes purement physiques, et les choses qu'ils expriment, c'est-à-dire des phénomènes purement moraux.

6. Le *langage parlé* consiste dans les sons articulés. Les sons ou émissions de voix simples et susceptibles d'être prolongés indéfiniment, appartiennent au langage d'action et sont communs à l'animal et à l'homme. Ce qui fait réellement le langage parlé, la parole, ce sont les *articulations* représentées dans l'écriture par les lettres appelées *consonnes.* L'articulation séparée du son s'anéantit; les deux réunis forment les syllabes, les mots, les phrases et tout le discours.

7. Le sens des mots est nécessairement de convention, et telle est la différence radicale du langage d'action, et du langage parlé. Dans le langage d'action, un signe au lieu d'un autre serait contraire *à la nature;* dans le langage

parlé, une infraction semblable est contraire seulement *à l'usage établi.*

8. Le *langage écrit* complète d'une manière merveilleuse le langage parlé. De *fugitif* il le rend *durable,* le fait survivre à celui dont il exprime la pensée et met en rapport de conversation des hommes séparés par la distance des lieux et par l'intervalle des siècles.

9. L'écriture est de deux sortes : *idéographique* ou *phonographique.*

10. L'écriture idéographique est un système de signes qui représentent directement l'objet de la pensée. Ces signes sont eux-mêmes naturels et forment l'écriture *symbolique*, ou conventionels, et forment l'écriture *hiéroglyphique.*

11. L'écriture symbolique n'a été dans l'origine qu'une peinture, réelle pour les objets matériels, allégorique pour les objets moraux. L'écriture hiéroglyphique n'est probablement qu'une écriture symbolique que de nombreuses abréviations ont profondément altérée, au point de ne pouvoir plus être interprétée qu'au moyen d'une clef que les érudits se transmettent; si la transmission est rompue, la clef ne peut se rétablir que par des travaux de comparaison considérables. Tels sont ceux de Champollion-Figeac sur les hiéroglyphes égyptiens.

12. L'écriture phonographique se subdivise aussi en deux classes, savoir : 1° l'écriture syllabique; 2° l'écriture alphabétique. L'écriture syllabique renferme autant de signes qu'il y a de syllabes différentes dans le langage; l'écriture alphabétique donne des signes aux éléments mêmes des syllabes, c'est-à-dire aux sons et aux articulations, ce qui en réduit le nombre à vingt-cinq ou trente.

13. Cette dernière écriture est incomparablement au-

dessus des précédentes et surtout des écritures idéographiques, parce qu'elle est incomparablement plus simple. Il n'est donc nullement indifférent pour la civilisation d'un peuple que ce peuple se serve ou non de l'écriture alphabétique, et on explique en partie la différence qui existe entre la civilisation européenne et la civilisation asiatique, par la différence de l'influence que l'écriture doit exercer sur la pensée suivant qu'elle est alphabétique ou idéographique.

14. Après avoir indiqué les différentes espèces de langage, il reste à examiner la question de leur origine. D'ou vient la parole? Les hommes ont-ils parlé primitivement, ou n'ont-ils eu que le langage d'action? Si l'homme a parlé primitivement, le langage a-t-il été la création de l'homme ou a-t-il été enseigné à l'homme?

15. Ces questions ne présentent aucune difficulté en fait : l'homme a parlé dès l'origine et il a reçu la parole (1).

16. Mais on peut traiter la question théoriquement et demander : l'homme aurait-il pu inventer la parole? Ici, il y a divergence entre les philosophes. Rousseau a dit : *la parole me semble nécessaire pour inventer la parole;* et M. de Bonald, parlant dans le même sens, a dit : *l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée.* Les rationalistes ont très bien établi que l'enfant n'apprend à parler que par le concours des sens, de l'activité et de la raison, puisqu'il faut qu'il *entende* les mots, qu'il y fasse *attention,* et qu'il y attache le *sens.* Mais on peut s'étonner qu'on ait pu prendre cette explication, juste en elle-même, pour une démonstration que l'homme *a inventé la parole.* Quant aux sensua-

(1) Et la même chose se répète sans discontinuité de génération en génération. Chacun de nous a reçu la parole.

listes, ils sont dans l'impossibilité d'expliquer non seulement comment l'homme a pu *inventer* la parole, mais même comment il peut *apprendre* à parler.

17. L'invention de l'écriture paraît aussi merveilleuse que celle de la parole. Si l'alphabet est d'invention humaine, il est sans contredit la plus prodigieuse découverte de l'homme, et celle qui a le plus influé sur ses destinées (1).

Nous allons chercher maintenant quelle est l'influence du langage sur la pensée.

18. On s'imagine assez aisément que le langage a surtout pour objet de *transmettre* la pensée. Or la pensée est essentiellement *intransmissible*. Ni la lecture, ni le discours ne transmettent réellement la pensée de celui qui écrit ou qui parle. Dans ces deux cas, le langage ne peut servir qu'à *réveiller* des pensées. Lorsqu'on écoute ou qu'on lit *passivement*, c'est-à-dire sans idées ou sans attention, le résultat se borne à une suite de perceptions de *figures* et de *sons*.

19. Nous considèrerons donc la parole sous un autre point de vue, c'est-à-dire comme un moyen, 1° d'acquérir des idées, 2° de les conserver, 3° de les révéler là où elles existent, 4° de les analyser.

20. Nous disons d'abord que le langage est un moyen absolument nécessaire pour l'*acquisition* et pour la *conservation* des idées intellectuelles, abstraites, rationnelles, de toutes les idées en un mot qui ne sont pas acquises

(1) Voici les deux principales raisons qu'on a données contre l'invention de l'alphabet par l'homme. La première, c'est que cette invention suppose la décomposition du langage en ses éléments, et que cette décomposition ne paraît elle-même possible qu'à l'aide de l'alphabet. La seconde, c'est que les hommes sachant lire ont toujours été en minorité, et que cependant, dans la masse des autres, et même parmi ceux qui savaient que l'écriture existe, l'histoire ne mentionne aucun individu qui se soit jamais avisé d'inventer un alphabet.

immédiatement par les sens. Si l'on essaie de combiner ces différentes idées en les séparant des mots qui les expriment, on s'aperçoit qu'une telle tentative est tout à fait impuissante. Si nous perdions le souvenir de ces mots, les idées *dont ils sont le corps* disparaîtraient à l'instant. C'est pour cette raison que le mot λόγος signifiait chez les grecs *pensée* et *discours*.

21. Une autre preuve de cette même vérité, qui est à la portée de tous les hommes et d'expérience journalière, c'est que l'esprit, lorsqu'il se borne à la méditation et à la réflexion, ne va jamais aussi loin que lorsqu'il emploie l'écriture ou la parole. *On ne parle pas seulement pour dire ce qu'on pense, mais pour arriver à la conscience de sa pensée.* De là l'influence du discours sur celui même qui parle, la plus grande clarté des idées à la suite des discussions, comme chez l'artiste une conception plus vive de son œuvre *à mesure qu'il l'exécute.*

22. La pensée séparée du langage et de toute expression, est quelque chose de vague, d'insaisissable; la parole, les signes lui donnent le caractère propre à notre nature sensible, ils la *mettent au jour*, si l'on peut ainsi parler. Car de même que la lumière réfléchie par les corps opaques est seule visible, de même aussi la pensée réfléchie, c'est-à-dire renvoyée à l'esprit par le langage, frappe seule l'œil de l'intelligence.

23. Considérée sous un troisième point de vue, ou comme moyen de *révéler* la pensée, la parole et toute expression de la pensée nous apparaissent comme remplissant une fonction sociale éminemment grande. Les artistes, les poètes, les littérateurs, en créant des formes à la pensée, créent en un sens la pensée elle-même, parce qu'ils mettent le vulgaire en état d'arriver à la conscience de ses propres idées.

24. Enfin le langage peut être encore considéré comme une méthode *analytique*. C'est l'instrument avec lequel l'esprit décompose sa pensée. Penser, c'est combiner des notions; point de combinaisons sans composition et décomposition ; point de composition et de décomposition sans le langage. Condillac a dit qu'une science n'était qu'une langue bien faite. Cette expression est parfaitement juste, si l'on entend par là que la langue est l'instrument nécessaire pour toutes les opérations de l'esprit, et que ces opérations s'exécutent bien ou mal selon que l'instrument est plus ou moins parfait.

Ajoutons quelques remarques sur les caractères d'une langue bien faite.

25. La perfection du langage consiste essentiellement dans son rapport avec la pensée. Or la pensée peut être ou spontanée ou réfléchie, c'est-à-dire poétique ou scientifique: par conséquent le langage qui convient à la pensée spontanée ou poétique, ne peut convenir à la pensée réfléchie ou scientifique. Nous distinguerons donc d'abord la langue poétique et la langue scientifique.

26. La pensée spontanée étant nécessairement synthétique, suppose dans le langage des formes appropriées à sa nature; la pensée scientifique étant essentiellement analytique, suppose des formes contraires. La clarté, la simplicité, l'analogie, voilà les caractères fondamentaux de tout langage scientifique; la richesse, l'abondance, la variété, les formes pittoresques, représentatives, voilà les caractères du langage poétique. Là où la pensée n'est ni poétique, ni scientifique, le langage n'a aucun caractère déterminé : c'est le langage vulgaire.

27. Chaque peuple a son système de signes spécial qui le constitue peuple ou plutôt nation; ce système de signes prend trois acceptions différentes, selon qu'il est em-

ployé par les poètes, les savants ou le vulgaire ; *chez chaque peuple il n'y a qu'un langage, mais il y a trois langues.* De là l'extrême difficulté de déterminer la valeur des mots d'une langue. La pensée étant essentiellement mobile, progressive chez le poète, chez le savant, la valeur des expressions change perpétuellement ; d'où la contradiction entre la pensée et la langue du vulgaire, et la pensée et la langue des hommes progressifs. D'un autre côté la pensée du poète étant toujours synthétique, et celle du savant toujours analytique, les expressions reçoivent en passant de l'un à l'autre des valeurs en quelque sorte contradictoires.

28. Toutes les langues ne présentent pas le même caractère. Celles qui ont été créées avant la naissance de l'esprit scientifique doivent avoir des propriétés tout autres que celles qui sont nées sous l'influence de cet esprit. Aussi les langues anciennes sont plus poétiques que les langues modernes ; elles parlent plus à l'imagination qu'à l'intelligence. C'est le contraire pour les langues modernes. La langue la plus parfaite serait celle qui pourrait fournir des formes assez variées pour être toujours en harmonie avec toutes les facultés intellectuelles. Buffon a dit : *le style, c'est l'homme ;* c'est-à-dire la langue doit être l'expression exacte de toutes les facultés qui existent dans l'homme. Or les formes de langage qui conviennent à certaines facultés ne peuvent convenir à d'autres qui en sont essentiellement différentes.

29. *Le langage scientifique parfait serait celui qui, par la composition et l'analogie des expressions, retracerait exactement la formation de la pensée.* Ainsi, toute science n'est qu'un système d'idées plus ou moins complexes ; ces idées complexes sont elles-mêmes le résultat d'un petit nombre d'idées primitives, simples ou élémentaires. Or, en supposant que ces idées élémentaires fussent désignées par des

expressions bien définies, il suffirait, pour arriver à composer la langue de mots qui fussent l'image exacte de toutes les idées de la science, de combiner ces mots élémentaires comme l'esprit dans la formation de la science a combiné les idées élémentaires. Cette tentative qui avait été indiquée par Descartes, développée par Leibnitz, a été appliquée d'une manière très heureuse à la chimie. Les progrès qu'on a obtenus par la *nomenclature chimique* ont démontré ce que les philosophes avaient dit de l'influence du langage sur les progrès des sciences.

30. La rhétorique a pour objet spécial de traiter des propriétés du langage. Cette question, pour être résolue, en suppose d'autres avant elle qui ont été traitées jusqu'ici d'une manière vague et incomplète. Peut-on, par exemple, donner une théorie littéraire, lorsqu'on n'a aucune idée arrêtée sur ce que c'est que le beau, le goût, et en général sur les facultés intellectuelles?

QUESTIONNAIRE.

1. La pensée a-t-elle d'autres conditions d'existence que la sensibilité, la raison et l'activité?
2. Qu'entend-on par *langage?*
3. Combien y a-t-il de systèmes de langage?
4. En quoi consiste le langage d'action? Qu'est-ce que les *signes naturels?*
5. Qu'est-ce qui étonne en réfléchissant à la valeur de ces signes?
6. Quels sont les éléments du *langage articulé?*
7. D'où vient la signification des mots?
8. Quel est l'effet merveilleux du *langage écrit?*
9. Combien y a-t-il d'espèces d'écritures?

10-11. Qu'est-ce que l'écriture *idéographique? symbolique? hiéroglyphique?*

12. Qu'est-ce que l'écriture *phonographique? syllabique? alphabétique?*
13. Quelle est la supériorité de l'écriture *alphabétique?*
14. Quelles questions y a-t-il à faire sur l'origine du langage?

15. Comment se résout la question de *fait?*
16. De quelles manières diverses résout-on la question de *droit?*
17. Que faut-il penser de l'invention de l'écriture?
18. Le langage a-t-il pour objet de transmettre la pensée?
19. Quelles sont les quatre sortes d'influence que le langage exerce sur la pensée?
20. Comment prouve-t-on que le langage est nécessaire à l'*acquisition* et à la *conservation* des idées?
21. Quelle est l'autre preuve tirée d'une expérience journalière, et confirmant la même vérité?
22. Quel est l'effet de la parole et des signes sur la pensée?
23. Comment la parole sert-elle à *révéler* la pensée?
24. Quelle est l'influence du langage comme méthode *analytique?*
25. La distinction de la pensée en *spontanée* et *réfléchie* ne donne-t-elle pas lieu à une distinction semblable dans le langage?
26. Quels sont les caractères de la langue *scientifique?* de la langue *poétique?* de la langue *vulgaire?*
27. Quel est le rapport de ces trois langues?
28. Quelle est la différence de caractère entre les langues anciennes et les langues modernes?
29. Donner l'idée d'une *langue scientifique parfaite.*
30. Les questions littéraires n'en s'upposent-elles pas d'autres avant elles?

CHAPITRE DIXIÈME

DES CAUSES DE NOS ERREURS ET DES MOYENS D'Y REMÉDIER. — DES SOPHISMES ET DES MOYENS DE LES RÉSOUDRE. — DES SOPHISMES D'AMOUR-PROPRE, D'INTÉRÊT ET DE PASSION. — DES FAUX RAISONNEMENTS QUI NAISSENT DES OBJETS MÊMES.

I. — Des causes de nos erreurs et des moyens d'y remédier.

1. Nos facultés intellectuelles ont pour fin la connaissance du vrai; et nous devons admettre comme axiome que leur bon emploi ne saurait nous conduire à l'erreur.

Car en contestant cette proposition, on conteste par là même qu'il nous soit en aucun cas permis de croire que nous avons *raison de croire*, chose que nul homme ne pense et que le genre humain n'a jamais pensé. Nous partons donc de ce principe que l'erreur vient généralement du *mauvais emploi de nos facultés intellectuelles*. Le remède général à l'erreur est donc de nous servir convenablement de ces mêmes facultés.

2. Rien n'est plus simple en théorie, quoique rien ne soit plus difficile en pratique. Il ne faut donc pas s'attendre à ce qu'une lecture et une méditation sur l'erreur nous préservent éternellement de l'erreur. La lecture et la méditation ne nous apprendront même rien de bien nouveau sur ce sujet, et pourront seulement nous servir à nous mieux pénétrer de la *défiance de nous-mêmes* et de l'utilité d'une *sage et courageuse circonspection;* mais c'est seulement par une lutte journalière et persévérante que nous arriverons à nous affranchir progressivement de l'erreur.

3. Comment nous servons-nous mal de nos facultés intellectuelles? Et puisque toutes nos facultés intellectuelles peuvent être envisagées comme des applications diverses de la *raison* et de l'*expérience*, comment nous servons-nous mal de la raison, et comment nous servons-nous mal de l'expérience?

4. La raison nous révèle trois sortes d'existences : les corps, comme *causes de nos sensations*, notre âme comme *cause de nos actes*, et Dieu, comme *cause de notre propre raison*, et en outre comme *cause des corps et des esprits, c'est-à-dire du fini*. Ces trois sortes de causes nous sont connues comme *subsistant*, comme ayant la vie, l'être, indépendamment des effets qu'elles produisent; et c'est là ce qu'on entend quand on dit que la raison humaine reconnaît trois *êtres*, la nature, l'homme, Dieu, ou trois *mondes*, le

monde *sensible*, le monde *intellectuel et moral*, le monde *intelligible*

5. Or, notre attention, en se concentrant sur l'une de ces trois réalités, peut nous faire délaisser, négliger, et à la longue nier l'une des autres ou les deux autres ensemble.

6. L'erreur qui consiste dans la négation des corps comme existences réelles, se rencontre peu, si ce n'est dans les écoles; mais là on la trouve sous des formes systématiques d'une rigueur remarquable, et les raisonnements par lesquels on a ébranlé la certitude des corps ne le cèdent en aucune façon à ceux qu'on a faits contre les deux autres réalités. En effet, en partant des données qui servent de base à la croyance de l'âme comme cause ou comme substance, il est impossible d'arriver jamais aux corps par une simple déduction logique.

7. Et de même en partant des données qui servent de base à la croyance des corps comme causes et comme substances, il est tout aussi impossible d'arriver à l'âme par une simple déduction logique.

8. La négation de Dieu est la plus illogique des trois, puisqu'une seule cause étant admise comme existant réellement, il faut par la même raison rattacher celle-ci à une cause première; cependant en concentrant son attention sur le *fini* qui nous est révélé simultanément avec l'*infini*, il est possible de se préoccuper du premier au point d'oublier qu'il est inexplicable sans le second.

9. Réciproquement en concentrant son attention sur l'*infini* qui nous est révélé simultanément avec le *fini*, il est possible de se préoccuper de l'infini au point de ne plus apercevoir que lui et de nier l'existence du fini.

10. En somme, la vue exclusive de quelqu'une des trois réalités que nous révèle notre raison peut conduire à l'une

ou à l'autre des quatre erreurs suivantes : 1° nier l'âme en voulant déduire les phénomènes de conscience des phénomènes sensibles ; 2° nier les corps en voulant déduire les phénomènes sensibles des phénomènes de conscience ; 3° nier Dieu en voulant déduire l'idée de l'infini de l'idée du fini ; 4° nier l'âme et les corps en voulant déduire l'idée du fini de l'idée de l'infini.

11. Ces quatre grandes erreurs ont été appelées, la première *matérialisme*, la seconde *idéalisme*, la troisième *athéisme*, et la quatrième *panthéisme*.

12. Or la raison en soi n'est nullement exclusive, c'est nous qui la rendons telle par une attention trop limitée. Où est donc le remède à ces erreurs provenues de la *réflexion?* Dans la *spontanéité* qui est la forme primitive de la raison, c'est-à-dire dans le *bon sens*. Le bon sens a été le perpétuel correcteur de la philosophie dans ses écarts, et il lui est d'un secours bien autrement indispensable que la philosophie elle-même n'est utile au bon sens (1).

13. L'expérience est de deux sortes : interne ou externe; elle se fait par la *conscience* ou par les *sens*. L'erreur ici ne vient encore que de l'exclusion. Au chapitre de la conscience, nous avons vu divers systèmes exclusifs sortir d'une analyse incomplète des phénomènes de conscience.

(1) Comme, dans le même homme, la préoccupation ou l'exclusion rend difficile ou impossible la correction de l'erreur par le *bon sens*, il faut qu'il cherche cette correction dans le bon sens des autres hommes qui ne sont pas dans les mêmes circonstances de préoccupation ou d'exclusion. — Un médecin conduit au matérialisme par son système, ne trouvera pas correction mais appui dans les médecins de la même école; il faut ici abandonner non seulement l'individu, mais l'école entière, et en appeler au bon sens pris en dehors de ces études systématiques. Le bon sens, ainsi considéré, c'est le *sens commun*. — Le *système représentatif*, dans nos états modernes, est l'application de cette règle. Dans ce système, les hommes spéciaux sont mis en présence du sens commun, pour l'éclairer d'une part, et pour être redressés par lui de l'autre.

Le remède contre ces systèmes est aussi dans la correction de la *réflexion* par la *spontanéité*, de la science étroite par le large bon sens.

14. L'expérience des sens à laquelle on attribue généralement nos erreurs les plus grandes, ne mérite pas ce reproche. En somme, nos sens nous trompent peu. Les *données* fournies par les sens sont un véritable système de *signes*, ces signes ont une valeur fixée avec précision par la nature ou, pour mieux dire, par les lois qui régissent la matière, et l'interprétation de ces signes est une *science* dans laquelle chaque homme devient promptement habile ; cependant il y a toujours des points *imprévus* ou *trop délicats* dans lesquels notre science est en défaut; alors nous devons ne pas prononcer, ou, si nous le faisons, nous attendre à une erreur possible.

15. Il faut ajouter que, dans le cours de la vie, il y a moins d'inconvénient à s'exposer à quelques erreurs en prononçant sur des apparences qui ne réunissent pas toutes conditions de certitude, qu'à suspendre sans cesse son jugement. Ainsi les illusions dans lesquelles nous tombons quelquefois en prononçant trop rapidement sur le rapport des sens, sont compensées de reste par un grand nombre de circonstances où la même rapidité de jugement nous sert à souhait.

16. Parmi les signes que les sens nous fournissent, il faut remarquer particulièrement ceux qui ont pour destination de nous faire connaître les dispositions morales des autres hommes, savoir : la physionomie, le langage, le ton, etc. Ici les erreurs sont assez fréquentes, par la raison que chaque homme a le pouvoir, en vertu de sa liberté, de dénaturer plus ou moins les signes des choses morales, soit en dissimulant ceux qui conviendraient à tels ou tels états de l'âme, soit au contraire en joignant ces signes aux dis-

positions précisément contraires à celles qu'ils dénotent naturellement.

17. La *dissimulation* et l'*hypocrisie* des autres hommes rendent donc cette sorte d'interprétation difficile; le champ des méprises de cette espèce est immense et le commerce des hommes apprend combien il faut retenir souvent l'interprétation naturelle de certains signes qui nous feraient affirmer la franchise, la droiture, le dévouement, l'amitié, etc., là où rien de semblable n'existe en réalité.

18. Mais cependant il est bien des cas où nous pouvons, sans risque d'erreur, nous en rapporter à ces signes naturels; et, dans les cas où cette confiance nous trompe, d'une part la faute n'en est pas aux lois de la nature, mais à la perversité des hommes, et d'autre part, en examinant l'erreur de près, on voit qu'elle n'était pas absolument inévitable.

19. Ainsi, les données des sens sont, il est vrai, d'une interprétation quelquefois difficile; mais la difficulté vient seulement de notre ignorance, elle ne nous induit du reste que rarement en erreur, et ce petit nombre d'erreurs ne doit point nous faire regretter la confiance que nous mettons dans notre interprétation, parce que cette confiance est indispensable à notre commerce avec les corps et avec nos semblables.

20. Au lieu de ce reproche banal fait aux sens qui, en réalité, ne nous trompent jamais, puisqu'ils nous donnent toujours avec fidélité les signes des choses, et qu'ils ne sont pas tenus à faire davantage, il vaut mieux faire une remarque d'une grande importance, savoir : que la vie des sens est tellement positive et entraînante, qu'elle nous éloigne constamment des choses spirituelles pour nous ramener aux corporelles. Il y a là un vrai danger, auquel *la masse des hommes* succombe.

21. Celui qui veut réfléchir ne peut s'empêcher de trouver effrayante la propriété qu'ont les sens de nous faire vivre au milieu des corps avec une telle familiarité qu'il semble que nous-mêmes ne soyons que des corps. De là l'oubli ou du moins la négligence de ce qui tient au monde spirituel, ou, ce qui est encore pis, la subordination du monde spirituel au monde matériel.

22. S'il y a au monde une erreur funeste, la voilà ; et il est d'autant plus indispensable de la signaler, que ceux mêmes à qui on la montre ne la voient souvent pas, à plus forte raison ceux à qui jamais personne n'en a parlé, et que l'exemple, le cours des idées reçues laissent dans une absolue ignorance. Rien n'est rare comme un esprit vraiment éclairé, si ce n'est peut-être une âme véritablement vertueuse (1).

23. A l'expérience personnelle et directe se joint l'indispensable auxiliaire du témoignage et de l'autorité. Les erreurs auxquelles ces deux nouveaux moyens donnent lieu sont de même nature que celles des sens, elles dérivent d'un *excès de confiance.*

24. Mais une erreur autrement grave serait de renoncer au témoignage en général à cause des erreurs nées du témoignage, et à l'autorité en général à cause de l'abus de l'autorité.

25. La chose n'est pas possible entièrement, et tout homme est bien forcé, en dépit de lui, de faire avec con-

(1) En prenant le parti de tout légitimer dans l'état actuel de notre civilisation, on a érigé en progrès l'oubli où sont tombés dans la plupart des esprits les enseignements déclarés *trop spiritualistes* du christianisme. On dit bien, il est vrai, avec l'Evangile, que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais cependant on l'amène peu à peu, en se trouvant toujours satisfait de lui-même, à ne pas regretter l'autre nourriture, et à finir par se contenter de celle-là.

fiance de fréquents recours au témoignage et à l'autorité, tout comme à ses sens et à sa conscience. Cependant une prévention systématique injuste peut avoir pour effet de nous faire récuser l'intervention du témoignage et de l'autorité dans certains cas où cette intervention serait très légitime et souvent fort utile.

26. Sans doute nulle autorité n'a le droit de se faire entendre sans avoir montré ses titres et prouvé sa véracité; mais à ces conditions, nul n'a le droit non plus de la récuser au nom de l'examen personnel. Car, la vérité énoncée par d'autres que par nous, à des conditions qui préviennent leurs égarements, est tout aussi digne de croyance que la vérité découverte par nous-mêmes, laquelle doit, après tout, recevoir des garanties pareilles. Je serais aussi peu pardonnable de refuser de croire à une proposition reconnue comme vraie par les hommes compétents, après examen notoire et contrôle mutuel, sous prétexte de la non-valeur de l'autorité en général, que de refuser d'y croire après l'avoir découverte et vérifiée moi-même, sous prétexte d'une suspicion générale contre les facultés humaines (1).

27. Pour compléter la revue que nous venons de faire, il faut parler encore de la mémoire, de l'imagination, de l'association des idées, de l'abstraction, de l'induction et du raisonnement, facultés secondaires qui concourent dans la recherche du vrai et dont chacune par conséquent est également sujette à l'erreur. Les erreurs particulières à l'induction et au raisonnement sont désignées sous le nom de sophismes et sont le sujet du paragraphe suivant. Quant aux quatre autres facultés, bornons-nous à mentionner

(1) Du moment qu'on se refuse à croire à une vérité d'un ordre quelconque établie par un genre de preuves qui lui est propre, on est sur la route du scepticisme universel.

comme sujet suffisant de méditation utile le peu de remarques suivantes.

28. La mémoire donne lieu à deux sortes d'erreurs. La première consiste dans les *faux souvenirs*, et dérive encore d'une confiance trop hâtive, en somme peu dangereuse et facile à corriger. L'autre sorte d'erreurs est plus grave. Elle consiste dans la *prédominance* que la mémoire prend sur le jugement et le raisonnement. Le dicton vulgaire que *la mémoire tue le jugement* est fondé, en ce que la mémoire ne porte sur les idées qu'au moyen de mots ; les mots sont son objet immédiat ; elle s'y attache et rend l'esprit *esclave de ses formules*. Plus la mémoire est grande, plus donc il est nécessaire de ne point laisser la faculté de juger s'engourdir.

29. On a dit de l'imagination qu'elle est *la folle du logis*. C'est dire qu'elle se mêle à tout le cours de la vie pour substituer l'idéal au réel. Ses deux formes les plus générales sont l'optimisme et le pessimisme, causes directes de bonheur et de malheur. Le difficile n'est pas l'indication du remède aux écarts de l'imagination. Chacun sait très bien que c'est à l'observation des réalités qu'il faut recourir pour corriger les créations plus ou moins chimériques de notre pensée. Mais le difficile est dans la pratique de ce gouvernement intérieur. Dans la jeunesse principalement, où l'expérience manque encore, si des principes larges et fermes n'en tiennent lieu, surtout si le mouvement du monde, les séductions, les plaisirs, les spectacles, les lectures d'événements imaginaires, passionnés ou attrayants, remplissent les esprits et ne laissent plus de place à la gravité de la morale et aux réalités des fortes études, le danger de l'imagination se proportionne à sa vivacité, le jugement se déprave, il ne discerne plus avec sagacité le réel du possible, les lois de la certitude s'ébranlent, les aiguillons de la con-

science s'émoussent, et l'on arrive à l'âge mûr dépourvu de croyances nobles, blasé et sceptique.

30. L'imagination, considérée comme instrument d'invention, a son écueil et son remède indiqué au chapitre spécial de l'imagination.

31. L'association des idées, présidant à toutes nos habitudes, produit non seulement des erreurs, lorsqu'elle se forme d'une manière vicieuse, mais des *habitudes d'erreurs*. Les habitudes d'erreurs portent le nom de *préjugés*, mot fort bien fait, puisqu'il exprime la propriété particulière d'une fausse association d'idées, qui est de faire *juger* des choses *avant* examen. Le remède aux préjugés, quand les préjugés ne sont pas arrivés à une force qui défie le remède, ne peut être que dans l'examen impartial et persévérant des choses.

32. Les associations d'idées faites légitimement constituent aussi des *habitudes*, et partant de véritables *préjugés*. En prenant le mot dans toute son étendue, il y a donc de bons comme il y a de mauvais préjugés, et le progrès ne consiste pas à se dépouiller de tous indistinctement, mais à distinguer ceux qui sont légitimes de ceux qui ne le sont pas.

33. Comme les mauvais préjugés sont quelquefois impossibles à déraciner dans un individu, il en est quelquefois de même des générations et des peuples. La mort qui renouvelle sans cesse les générations est quelquefois un remède suffisant, les idées nouvelles croissent avec la nouvelle génération. Quelquefois aussi l'erreur se perpétue, et alors le remède ne peut venir que du dehors, c'est-à-dire d'un autre peuple, soit par l'invasion militaire, soit par une influence pacifique. Enfin l'univers entier peut être soumis à une erreur générale qui paralyse sa constitution et réclame une intervention *surhumaine*. C'était l'état du monde à l'époque du Christianisme.

34. *L'abstraction* est une source d'erreurs, par la tendance de l'esprit à regarder comme ayant une existence réelle des types qu'il s'est formés en considérant certains points de vue des choses. C'est ce qu'on appelle les *abstractions réalisées*. Chaque science procédant par analyse et par conséquent par abstraction, est sujette aux erreurs de ce genre. La plupart des substantifs ne désignent que des abstractions, et chaque fois qu'on s'imagine qu'ils désignent des êtres réels, on erre. Le polythéisme est un ensemble d'abstractions réalisées.

35. A la question, *d'où vient l'erreur?* nous avons répondu : *du mauvais emploi de nos facultés*. Mais il faudrait répondre à cette autre question : *pourquoi nous servons-nous mal de nos facultés?* La cause de ce mauvais emploi est dans les facultés morales, c'est-à-dire dans la volonté et les sentiments. Arrivés à ce point nous quittons le terrain de la logique pour entrer sur celui de la morale. Ce n'est que dans cette dernière science qu'on trouve les dernières explications à donner sur les erreurs humaines, et leurs plus sûrs remèdes.

II. — Des sophismes et des moyens de les résoudre.

Les erreurs qui résultent de fausses *inductions* et de faux raisonnements, se nomment *paralogismes* ou *sophismes*, ce dernier mot employé ordinairement en mauvaise part. Voici, sans commentaires, les catégories auxquelles on est à peu près convenu de les ramener. Les quatre premières se rapportent à l'induction, les autres au raisonnement. Aux chapitres qui traitent de ces procédés, on trouvera les règles contraires à ces divers sophismes.

1. L'*énumération incomplète* (enumeratio imperfecta), consiste à conclure à tout un ensemble d'une observation

faite sur quelques-unes seulement des parties de cet ensemble. Sophismes de la passion et de l'esprit de parti.

Exemples : Les Français sont blancs, les Espagnols sont blancs, les Italiens sont blancs ; donc tous les hommes sont blancs. — Par mes sens je ne connais que des effets successifs; par ma conscience je ne connais que des effets successifs : donc par toutes mes facultés je ne connais que des effets successifs et point de *causes*. — Tel administrateur a fait telle faute, telle autre, telle autre : donc tous les actes de cet administrateur sont des fautes.

2. *La confusion du relatif avec l'absolu* (transitus a relativo ad absolutum), consiste à affirmer comme absolu, c'est-à-dire comme universel sans restriction, ce qui n'est que relatif ou général dans certaines limites. Exemple : les épicuriens prouvaient que les dieux devaient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, et que tout ce qui est beau doit être en Dieu. (Logique de Port-Royal.)

3. *La confusion des genres* (transitus a genere ad genus), consiste à affirmer d'un genre ce qui est vrai d'un autre. Exemples : Affirmer que les sciences noologiques doivent reposer sur l'observation des faits sensibles, ce qui n'est vrai que des sciences cosmologiques. — Affirmer que toute vérité sur Dieu et sur l'âme doit reposer sur l'étude des phénomènes de conscience, ce qui n'est vrai que des vérités réfléchies ou philosophiques.

4. *L'induction de l'accidentel à l'essentiel* (fallacia accidentis) consiste à conclure d'un cas particulier observé dans un individu à tous les individus de l'espèce. Exemples : Déclamer contre l'antimoine ou toute autre substance, parce qu'étant mal employées, ces substances produisent de mauvais effets. — Attribuer à l'éloquence tous les mauvais effets qu'elle produit quand on en abuse ; ou à la mé-

decine les fautes de quelques médecins ignorants. — Rejeter l'invocation des saints, la vénération des reliques, les prières pour les morts, parce qu'il peut se glisser et qu'il s'est glissé, en effet, souvent des abus et de la superstition parmi ces saintes pratiques autorisées par toute l'antiquité. — Accuser les gens de bien d'être causes des maux qu'ils eussent pu éviter en faisant des choses qui eussent blessé leur conscience. (Logique de Port-Royal.) — Proscrire d'une manière absolue tous les plaisirs de la société et du monde, à cause des abus auxquels ils donnent lieu. — En faire autant de l'amitié, des liens de la famille, etc. — C'est par un sophisme de cette espèce que l'on confond en histoire la souveraineté temporelle des papes avec leur autorité spirituelle; tels et tels usages qu'ils ont faits de cette autorité, d'après les besoins et les idées d'une époque, avec ce qui est immuable dans cette autorité. — Et encore les rapports extérieurs et accidentels du sacerdoce et de la politique avec les fonctions essentielles du sacerdoce et son véritable rôle dans le monde. On comptera soigneusement vingt évêques et abbés mêlés à tel mouvement politique, on appellera cela l'action de la religion dans le pays, et on oubliera cent autres évêques et dix mille prêtres occupés pendant ce temps des actes de leur ministère et exerçant une influence purement morale, autrement profonde et féconde quoiqu'invisible.

5. *La pétition de principe* (petitio principii, circulus vitiosus), consiste à prendre pour principe la proposition même qui est en question ou une autre qui n'en est que la transformation ou qui est implicitement niée avec elle. Exemple. Ce qui se passe dans la plupart des discussions ou disputes, lorsque chacun des adversaires posant tacitement le principe que c'est certainement lui qui a raison, et qu'on ne peut penser autrement sans être un sot, ne songe

par là même nullement à remonter à des principes supérieurs à son opinion pour l'établir.

6. *Prendre pour cause ce qui n'est pas cause* (non causa pro causa), consiste à regarder comme la cause d'un certain fait un principe chimérique ou un autre fait qui n'est que l'antécédent du premier. Sophisme de la superstition et de l'ignorance. — Exemples. L'ascension de l'eau dans les pompes expliquée autrefois par l'*horreur du vide;* la rupture des vases après la gelée par le *resserrement de l'eau.* — Quelque guerre, famine ou désastre public attribués à l'apparition d'une comète. — Tout événement rapporté à celui qui l'a précédé : *post hoc, ergo propter hoc.* — C'est par un sophisme de cette espèce qu'on attribue une action à telle manière de voir qu'on connaît être celle de l'auteur de cette action, et qui d'ailleurs peut n'avoir aucun rapport avec l'action dont il s'agit, ou même la condamner. C'est ainsi qu'on a quelquefois attribué à la religion des violences que la religion condamne, et qui ne sont dues qu'au fanatisme, c'est-à-dire aux passions des hommes.

7. *L'ignorance ou l'oubli de la question* (ignoratio vel oblivio elenchi), consiste à substituer à la question une question qui lui ressemble en quelque point, mais qui en diffère en d'autres, de sorte qu'on établit ce dont il ne s'agit point, et l'on combat ce qui n'a point été avancé. Sophisme de la dispute. Exemple. L'artifice oratoire si fréquent dans la conversation, dans les plaidoiries et dans les discours de tribune, par lequel on change une question contre une autre qui peut lui être quelquefois complétement étrangère. — On peut appeler par cet artifice les plus nobles sentiments au service des plus mauvaises passions, et la grandeur de tout un pays en aide à une animosité toute personnelle. Cela s'est vu souvent, et nous le voyons tous les jours.

Nous joindrons à ces indications générales une énuméra-

tion empruntée à la Logique de Port-Royal, *des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaires.*

Cette Logique les distingue en deux espèces. La première a pour titre : *des sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion.* La seconde a pour titre : *des faux raisonnements qui naissent des objets mêmes.*

III. — Des sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion.

1. Nous jugeons des choses non par ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais par ce qu'elles sont à notre égard. Cette illusion devient plus visible lorsqu'il arrive du changement dans les passions. Exemples. Les gens qui ne peuvent plus reconnaître aucune bonne qualité dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion, ou pour qui ceux qu'ils aiment sont exempts de tout défaut. — Je l'aime, donc c'est un habile homme ; je le hais, donc c'est un homme de rien.

2. Sophismes de ceux qui décident de tout par un principe fort général et fort commode, savoir qu'ils ont raison ; d'où il ne leur est pas difficile de conclure que ceux qui ne sont pas de leur sentiment se trompent. Exemples. Ceux qui n'écoutent pas les raisons d'autrui, veulent tout emporter par autorité, et ne distinguent pas leur autorité de la raison.

3. Sophismes fondés sur ce raisonnement : si cela était, je ne serais pas un habile homme ; or je suis un habile homme, donc cela n'est pas. Exemples. Ceux qui se refusent à admettre des vérités qu'ils n'ont point trouvées, ou des vérités nouvelles qui heurtent leurs idées reçues.

4. Sophismes nés de la prévention contre autrui et de la jalousie. Exemples. Les accusations réciproques de mau-

vaise foi dans les procès et les discussions de tout genre ; l'esprit de corps ; l'esprit de contradiction.

5. Sophismes venant de la préoccupation excessive de notre personne, du *je* et du *moi*. Exemples. Divers auteurs qui entretiennent le public d'eux-mêmes, de leurs défauts, de leurs faiblesses, souvent de leurs vices, mais en donnant à tout cela une tournure qui puisse leur faire honneur, et qui se font ainsi deux illusions : l'une de croire que le public s'intéresse beaucoup aux moindres détails qui les concernent ; l'autre, que le vice en approchant d'eux cesse d'être odieux et devient aimable (1).

6. Sophismes de l'esprit de dispute. Exemples. Ceux qui trouvent des raisons à tout, ou qui se mettent au-dessus de toutes les raisons.

7. Sophismes de la complaisance. Exemples. Les louanges banales et la confusion du bon, du médiocre et du pire en tous genres.

IV. — Des faux raisonnements qui naissent des objets mêmes.

1. Erreurs venant des bonnes qualités mêlées dans les hommes avec les bonnes. Exemples. Approuver tout dans un homme de bien, même les défauts; condamner tout d'un homme qu'on n'estime pas, même ce qu'il fait de bien.

2. Erreurs venant de l'emploi de l'éloquence. Exemples. Les mauvais raisonnements écoutés et acceptés à l'aide d'une période brillante et d'une imagination ornée.

3. Erreurs venant de jugements téméraires appuyés sur des signes équivoques. Exemples. Un écrivain parle avec

(1) Je crois qu'il n'est pas d'homme sage qui n'applique ce jugement dans toute sa sévérité aux *Confessions* de Rousseau, et à mille ouvrages modernes où le *moi* tient tant de place.

force contre ce qu'il croit être des abus et des erreurs; donc c'est un homme passionné contre les personnes. — Un homme est ami d'un méchant; donc il est lié d'intérêt avec lui, et participe à ses vices.

4. Erreurs provenant de quelques faits particuliers d'où on tire des conclusions générales. Exemples. Il y a beaucoup de maladies cachées aux meilleurs médecins; donc la médecine est inutile, et les médecins sont des charlatans. — Il y a des gens qui cachent de grands vices sous une apparence de piété, donc toute dévotion n'est qu'hypocrisie.

5. Juger de la sagesse des entreprises par le succès. Exemples. Ceux qui ne font pas de différence entre être heureux et être sage, qui courtisent le succès et rudoient l'infortune. Il n'a pas réussi, donc il a tort.

6. Juger des choses par une autorité qui n'est pas suffisante. Exemple. Cette opinion est celle de telle personne, donc elle est vraie.

7. Juger des choses par la condition des personnes. Exemples. Il a cent mille francs de rente, donc il a raison; il n'a point de bien, donc il a tort. *Dives locutus est, et omnes tacuerunt, et verbum illius usque ad nubes perducent : pauper locutus est, et dicunt : quis est hic?*

8. Juger des choses par la condition des personnes. Exemples. Donner raison à celui qui a de la grâce, de l'éloquence, de la modération; donner tort à celui qui a de l'aigreur, de l'emportement, une diction désagréable.

QUESTIONNAIRE.

Des causes de nos erreurs et des moyens d'y remédier.

1. Quel est le principe d'où il faut partir dans cette recherche?
2. A quoi une telle recherche peut-elle servir?
3. Quelles sont les deux premières questions à poser?
4. Quelles causes et quelles existences nous révèle la raison?
5. Quelles erreurs peuvent résulter de notre attention donnée exclusivement?
6. La négation des corps est-elle commune? D'où vient-elle?
7. Quelle erreur lui est opposée? et d'où vient-elle?
8. D'où vient la négation de l'Etre *infini?*
9. Et d'où celle des êtres *finis?*
10. Quelles sont donc les quatre erreurs qui se rapportent à la raison?
11. Quels sont les noms donnés à ces quatre erreurs?
12. Où est le remède à ces erreurs?
13. D'où viennent les erreurs sur les faits de conscience? Où est leur remède?
14. D'où viennent les erreurs des sens?
15. L'inconvénient de ces erreurs est-il grand? Où en est la compensation?
16. Quelles sont les plus remarquables de ces erreurs?
17. Les erreurs qui ont leur source dans la dissimulation sont-elles nombreuses?
18. Peut-on les éviter?
19. Résumer ce qu'on peut dire sur les erreurs des sens?
20. N'y a-t-il pas un autre danger des sens plus important à signaler?
21. Quel en est le résultat?
22. Pourquoi faut-il signaler cette erreur?
23. D'où viennent les erreurs du témoignage et de l'autorité?
24. Quelle est l'erreur opposée?
25. Quelle remarque peut-on faire à ce sujet?
26. Dans quelles limites la défiance est-elle raisonnable? Quand cesse-t-elle de l'être?
27. Quelles sont les autres sources d'erreur qu'il faut examiner?
28. A combien d'espèces d'erreurs donne lieu la mémoire? Les apprécier.
29. Quel est le danger de l'imagination désordonnée?
30. Ne peut-on pas aussi considérer l'imagination comme instrument de la science?
31. Quelles sont les erreurs produites par l'association des idées?

32. Distinguer les préjugés en bons et mauvais.
33. Jusqu'où peut aller l'influence des mauvais préjugés dans les sociétés ?
34. En quoi l'abstraction est-elle une source d'erreurs ?
35. Quelle est la question supérieure à toutes les précédentes, mais qui sort de la logique ?

Des sophismes et des moyens de les résoudre.

Comment peut-on diviser les sophismes ?

1. Donner des exemples de l'énumération incomplète.
2. De la confusion du relatif avec l'absolu.
3. De la confusion des genres.
4. De l'induction de l'accidentel à l'essentiel.
5. De la pétition de principe.
6. Prendre pour cause ce qui n'est pas cause.
7. De l'ignorance ou de l'oubli de la question.

Que peut-on ajouter sur les sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion ? 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Que peut-on ajouter sur les faux raisonnements qui naissent des objets mêmes ? 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

MORALE

CHAPITRE PREMIER

OBJET DE LA MORALE.

1. La morale ressemble à la psychologie en ce quelle a le même objet, savoir l'âme; elle en diffère, en ce qu'elle a pour but, non point la simple *connaissance,* mais bien la *direction pratique* de l'âme. En cela elle ressemble à la logique; mais elle en diffère en ce que la logique se propose de diriger l'âme dans la *recherche du vrai,* ou dans l'exercice de ses *facultés intellectuelles;* la morale se propose de la diriger dans l'*accomplissement du bien,* ou dans l'exercice de ses *facultés morales.*

2. Le *bien*, but des *facultés morales*, les facultés morales, destinées à la réalisation du bien, voilà l'*objet de la morale.* Et comme toutes nos facultés indistinctement ont une fin qui leur est propre et qui est leur bien, il s'ensuit qu'en ce sens toutes nos facultés sont des facultés morales, et, tandis que la logique embrasse seulement les facultés qui se rapportent à la faculté générale de connaître, à l'intelligence, la morale embrasse à la fois l'intelligence, la

sensibilité et l'activité. De ce point de vue la logique ne serait qu'une division de la morale.

3. La morale, comme science, est l'œuvre de l'homme, postérieure à l'état social, et sujette à l'erreur et au progrès. Mais, comme loi des facultés humaines, elle est l'œuvre de Dieu, antérieure à la société, souverainement vraie et invariable. Le bon sens la conçoit spontanément, ou plutôt la reconnaît à mesure qu'elle lui est signifiée du dehors, par l'éducation pour chacun de nous, par la révélation pour la société entière. Ainsi ce n'est point la science appelée *morale* qui détermine la loi morale de l'homme, bien au contraire elle la suppose. Et ce n'est point la science morale qui juge la loi morale, mais bien au contraire c'est cette loi qui juge cette science. Et la perfection de la science serait dans son identité avec la loi qu'elle étudie, comme en général la perfection de la *réflexion* serait dans son entière conformité avec la *spontanéité*.

4. Nous avons établi que la méthode à suivre en philosophie, en dehors de la méthode d'autorité qui produit la théologie, est la méthode d'observation, qui a son point de départ dans la conscience humaine, c'est-à-dire dans *les faits qui se passent en nous*. Or, il y a une différence radicale entre les *faits de l'homme* et les *faits de la nature*, considérés *par rapport à leurs lois*. Cette différence tient à la liberté dont l'homme est doué et qui ne se trouve point dans les autres êtres ; et elle consiste en ce que *les faits de la nature sont tous indistinctement l'expression des lois de la nature*, tandis que *les faits de l'homme sont* tantôt *l'expression*, tantôt *l'*INFRACTION *des lois de l'homme*. De là cette conséquence. Les faits de la nature bien étudiés conduisent par une induction légitime aux lois de la nature ; mais les faits de l'homme ne peuvent conduire par aucune interprétation aux lois de l'homme, *à moins que ces lois ne*

soient elles-mêmes des faits de conscience saisissables par l'observation interne ou la réflexion. Ainsi, tandis que les lois de la nature ne tombent point sous l'observation directe, mais se manifestent *médiatement* par les faits qu'elles produisent, il faut au contraire que les lois de l'homme tombent *immédiatement* sous l'observation, sans quoi elles resteraient inconnues. Si donc parmi les faits que la réflexion découvre en nous, il s'en présente qui portent le caractère de *lois*, la science morale sera possible, sinon non.

5. Que certains faits de conscience portent le caractère de lois, c'est ce qui n'est point douteux pour le bon sens, puisque tout homme se croit obligé à certains devoirs. Mais cette question demande à être résolue scientifiquement, c'est-à-dire par l'examen réfléchi.

6. Or, si la loi de l'homme se trouve parmi les faits que sa conscience lui révèle, ce sera parmi ceux qui influent sur ses déterminations. Il faut donc d'abord énumérer les motifs de nos actions, et déterminer leur importance relative; ensuite décrire exactement le fait auquel on aura reconnu le caractère de loi, et toutes ses circonstances; enfin énumérer, en les classant, les différents devoirs de l'homme, considéré ou comme individu, ou comme être social.

QUESTIONNAIRE.

1. Quels sont les rapports de la *Morale* avec la *Psychologie* et avec la *Logique?*
2. Quel est l'objet de la morale? Dans un sens la logique n'est-elle pas une division de la morale?
3. Quels sont les caractères de la morale considérée comme *loi de l'homme*, et de la morale considérée comme *science?*
4. Qu'y a-t-il à remarquer sur les faits moraux considérés comme *expression* des lois de l'homme, et quelle conséquence importante en résulte-t-il?
5. Y a-t-il des faits de conscience qui portent le caractère de *lois?*
6. Quelles sont les trois questions générales de la morale?

CHAPITRE DEUXIÈME

DES DIVERS MOTIFS DE NOS ACTIONS. — EST-IL POSSIBLE DE LES RAMENER A UN SEUL? — QUELLE EST LEUR IMPORTANCE RELATIVE?

I. — Des motifs de nos actions.

1. Des quatre éléments dont se compose le phénomène de la volonté, se posséder, délibérer, se résoudre, exécuter, les deux premiers sont les conditions du troisième, et le quatrième en est la suite obligée. L'*exécution* ou l'*action* n'est le fait de notre volonté que parce qu'elle dérive nécessairement de nos *déterminations*. Souvent la détermination n'entraîne point l'action immédiate; souvent aussi l'action dérive de la puissance vitale et des lois organiques ou de l'activité spontanée, et non de notre volonté. Ce qu'on appelle motifs de nos actions signifie donc en réalité *motifs de nos déterminations*.

2. Les motifs de nos déterminations peuvent être distingués ainsi qu'il suit : 1° les sensations et les instincts; 2° les sentiments ; 3° l'intérêt bien entendu ; 4° le bien en soi.

3. Les sensations, suivant qu'elles sont *agréables* ou *pénibles*, nous sollicitent à nous porter au devant des objets qui les procurent ou à les fuir. Le *plaisir* ou la *douleur*, signes des *besoins* de la vie physique, sont des aiguillons, des stimulants de notre activité.

4. Les *instincts* sont des motifs d'action qui se combinent avec notre activité spirituelle, l'entraînent, ou au contraire

sont retenus et modifiés par elle. Les plus remarquables de nos instincts sont ceux que l'on a désignés sous le nom particulier d'appétits (*qui ad petunt*). Les appétits ont directement pour objet la conservation de l'individu par la nutrition, et celle de l'espèce par la génération; et ce sont les seuls instincts que la volonté soit appelée à régler et quelquefois à combattre, et dont par conséquent on ait à s'occuper en morale.

5. Le plaisir et la douleur, les besoins, les instincts et les appétits ont pour caractères : 1° d'être périodiques et non pas continus; 2° d'être communs à l'homme et à l'animal, mais avec cette différence que dans l'animal ils ne se trouvent point associés à un principe spirituel capable de délibération et de détermination, et par suite de résistance. — Dans l'animal, ils sont donc *impérieux*; dans l'homme plusieurs ne le sont pas; dans l'animal ils forment *loi*, dans l'homme aussi; mais en lui cette loi doit être subordonnée à la loi supérieure de la raison.

6. Les sentiments sont, dans l'ordre moral, l'équivalent des *instincts* vitaux, c'est-à-dire qu'ils consistent en certains mouvements naturels de notre activité, certaines *appétences* de l'âme. On peut les distinguer en *désirs* et en *affections*, qui tous ont leur racine dans ce que nous avons appelé d'une manière absolue le *désir*.

7. Les principaux désirs sont : 1° le désir de la connaissance, principe de la curiosité et des recherches scientifiques; 2° le désir de la société, principe de la sociabilité; 3° le désir de l'estime, principe de la gloire et de l'opprobre, de l'honneur et de la honte; 4° le désir du pouvoir, principe de l'ambition; 5° le désir de la supériosité, principe de l'émulation, quelquefois de la jalousie; 6° le désir de la possession, principe de l'esprit industriel, commercial, etc., quelquefois de l'accumulation et de l'avarice.

8. Les affections ne sont que les applications diverses du pouvoir d'aimer ou de celui de haïr qui en est la négation. On peut les classer, ainsi que nous l'avons déjà fait, en trois genres : l'amour de soi, l'amour de ses semblables, l'amour des choses impersonnelles, le vrai, le bien, le beau, et de Dieu qui en est la substance et le centre (1), etc.

9. Les affections, en se dépravant, forment ce qu'on nomme les *affections vicieuses* et les *inclinations perverses*.

10. Les désirs et les affections ont avec les besoins et les appétits cette différence essentielle : 1° qu'ils ne sont point périodiques, mais continus; 2° qu'ils tiennent à notre nature spirituelle et non pas à notre organisation.

11. Cependant, à cause de notre double nature, les sentiments ne sont pas sans liaison avec l'organisation, la sensibilité nerveuse et la puissance vitale. L'état de santé et de maladie influe sur nos sentiments et en subit aussi l'influence. Chaque sentiment énergique trouve à se manifester de quelque manière, non seulement à la surface du corps, mais dans les profondeurs de l'organisme. Il résulte aussi de là que les sentiments, bien que continus, ne peuvent être satisfaits que d'une manière périodique et intermittente, et semblent s'affaiblir aussitôt après une manifestation plus vive.

12. Les motifs des deux espèces qui viennent d'être décrites ont pour caractère commun d'être primitivement *spontanés* (2) ou *instinctifs*, c'est-à-dire qu'ils tendent à

(1) On pourrait donner à cette énumération plus de développement, et subdiviser ces trois principaux rameaux du pouvoir d'aimer ; mais ces points secondaires ne sont pas indispensables. Nous ne nous sommes pas arrêté non plus à faire voir comment des sentiments tels que le respect, la vénération, la confiance, la crainte, la colère, le dépit, l'espérance, le désespoir, etc., rentrent dans la faculté générale d'aimer. C'est là chose facile à laquelle chacun peut s'exercer.

(2) Jouffroy confond ces deux classes en une. Le nom de motifs *instinctifs*

nous faire agir sans délibération. Il en est autrement des suivants qui dérivent de l'intelligence et de la raison.

13. Chaque motif spontané nous excite vers un certain but qui constitue la fin particulière de ce motif. Mais au-delà de ces fins particulières, nous concevons une fin unique qui est notre *bien réel* et qui doit résulter de la coordination des penchants primitifs. La fin de chaque penchant constitue le bien de ce penchant, un bien *apparent*, *sensible*, et non pas notre véritable bien; il peut même arriver que le bien du penchant soit en contradiction avec notre bien réel. Il faut donc, par l'appréciation des motifs spontanés, déterminer quelle est la part qu'il convient d'accorder à chacun d'eux dans nos déterminations, pour que la satisfaction que nous leur accordons concoure sans cesse vers la fin commune qui est notre bien réel, et ne la contredise jamais. Cette appréciation est une œuvre de l'intelligence et forme ce qu'on appelle l'*intérêt bien entendu*.

14. Au-delà du bien de chaque individu, qui n'est encore qu'un bien partiel, nous concevons la fin de toutes choses, le but de la création, qui constitue non plus simplement le bien réel de tel ou tel être isolé, mais le bien dans sa plus grande réalité, le *bien absolu*, le *bien en soi*. Comme le bien de chaque penchant primitif doit être subordonné au bien réel des individus, de même le bien de chaque individu doit être subordonné au bien en soi. Lorsque les déterminations sont réglées d'après ce motif, elles ont pour caractère ce qu'on appelle le *bien moral*.

15. Il faut donc distinguer soigneusement le *bien appa-*

semble favoriser cette confusion. Si donc l'on emploie ce mot, il faut du moins se rappeler qu'il ne se limite pas aux *instincts vitaux*. Quelques philosophes donnent aux motif spontanés le nom de *mobiles*, et réservent le nom de *motifs* à ceux que nous appelons *motifs réfléchis*.

rent et *sensible* où tendent chacun des motifs spontanés, le *bien réel* de l'individu, auquel doivent se subordonner les penchants primitifs, le *bien absolu* auquel doivent se subordonner les intérêts individuels, et le *bien moral* qui est le caractère des déterminations prises en considération du bien en soi, du bien absolu (1).

II. — Est-il possible de les ramener à un seul?

1. Cette question est résolue d'avance. Demander si les motifs *spontanés* peuvent se réduire aux motifs *réfléchis*, c'est demander si la vie animale d'un côté, si la sensibilité morale de l'autre, peuvent se réduire à l'intelligence, ou réciproquement; c'est-à-dire si les sensations, les instincts et les sentiments sont une seule et même chose avec les idées. Puisque *sentir* et *aimer* ne ressemblent nullement à *penser*, vouloir parce qu'on *sent* ou parce qu'on *aime*, ne ressemble non plus en aucune façon à vouloir parce qu'on *pense* et qu'on *juge*.

2. Ainsi les motifs qui viennent de la sensibilité, soit physique, soit morale, sont clairement distincts de ceux qui viennent de l'intelligence et de la raison.

3. Il ne serait pas plus exact de confondre la première classe avec la seconde, et la troisième avec la quatrième, que les deux premières avec les deux dernières. Car les sensations et les instincts sont des modes parfaitement distincts des sentiments, en eux-mêmes et dans le but pour lequel ils nous sont donnés; les sensations et les instincts ayant pour fin la vie animale, les sentiments, au contraire, la vie spirituelle.

(1) Voir le développement de ces idées dans le *Cours de Droit naturel* de Jouffroy.

4. Et de même la considération que nous faisons de notre bien personnel est radicalement différente de celle que nous faisons du bien en soi; tout homme sent que l'*utile* et le *juste* sont des motifs de deux ordres tout différents, dont l'un est essentiellement *intéressé*, comme l'autre essentiellement *désintéressé;* la vie est pleine de faits qui témoignent de cette distinction, et l'histoire présente en grand le témoignage constant de l'humanité sur ce point.

5. En reconnaissant tout à la fois ce qui est commun et ce qui est différent entre ces quatre classes, on en peut former le tableau suivant :

Motifs	spontanés	dérivés de notre nature physique, *plaisir*, *douleur*, *besoins*, *instincts*, *appétits*.
		dérivés de notre nature morale, *sentiments*, *désirs*, *affections*.
	réfléchis	dérivés de la vue de notre bien personnel, *intérêt bien entendu*.
		dérivés de la vue du bien en soi, *motif moral*.

6. Tous les philosophes n'ont pas reconnu ces quatre classes; mais ici, comme dans d'autres questions, il est arrivé que certains points en ont fait méconnaître d'autres, et qu'on a essayé d'expliquer toutes nos actions avec une seule classe de motifs. Il y a donc eu en morale :

1° Les systèmes *sensualistes* qui ont essayé d'expliquer toutes les actions humaines par la *sensation*, ou par les *besoins* et les *appétits;*

2° Les systèmes du *sentiment*, appelés par Jouffroy systèmes *sentimentaux*, qui ont essayé de les expliquer par certaines *affections*, par exemple la *sympathie*, le *sentiment moral*, etc.;

3° Les systèmes *égoïstes* qui ont tenté la même explication par l'*intérêt bien entendu* et les calculs qu'il engendre;

4° Les systèmes *rationnels* qui ont admis le motif moral ou l'idée du bien absolu, mais qui ont encore quelquefois mal défini ce motif et cette idée.

7. Ce que ces systèmes renferment d'exclusif tient à ce que dans la vie pratique ces motifs n'agissent pas toujours séparément, mais se combinent au contraire le plus souvent. Le motif moral surtout agit rarement seul. Alors il est toujours possible de rassembler pour le système que l'on soutient un assez grand nombre de faits, de les apprécier à l'aide du motif que l'on a choisi, et en taisant les autres, d'attribuer à celui-là seul ce qui en réalité appartient à plusieurs (1).

III. — De leur importance relative.

1. Chaque espèce de motifs a son rôle à remplir, d'après le but pour lequel ces motifs sont faits.

2. Les instincts ont pour but de suppléer à l'intelligence et à la liberté. A proprement parler, ce ne sont pas des motifs, mais des modes de développement de la puissance vitale. Dans les animaux, ils agissent à coup sûr. L'animal n'ayant ni la liberté, ni l'intelligence, ses instincts sont naturellement réglés de la manière la plus convenable, ils ne s'égarent point et ne se pervertissent jamais. Il en est à peu près de même de l'homme dans l'état sauvage. Mais, à mesure qu'il se civilise, que l'intelligence et la liberté s'accroissent, les instincts se développent moins, ils perdent de leur intensité et de leur sagacité primitive.

3. Quant aux besoins et aux appétits, leur but est le maintien de la vie dans chaque individu et dans l'espèce.

(1) Voir dans le Cours de Jouffroy l'analyse et la critique des systèmes de Hobbes, de Bentham, d'Adam Smith, de Hutcheson, etc.

La civilisation ne changeant rien à cette nécessité fondamentale, les besoins et les appétits n'éprouvent point de modification ; seulement ils se règlent ou d'après les lois de l'utile, ou d'après celles du juste , ou d'après les habitudes et les convenances sociales.

4. Les sentiments ont pour but les développements de la vie de l'esprit. Ils sont des aspirations vers les choses et vers les êtres de l'ordre spirituel. Et, en conséquence, ils surpassent de beaucoup les motifs de la première espèce en *dignité*.

5. Un homme occupé exclusivement de ses besoins physiques s'*avilit :* celui qui est livré à ses appétits est *abruti*, terme dont on ne se sert jamais pour désigner les hommes *passionnés*, ou entraînés par des sentiments exagérés. Parmi ceux-ci néanmoins, il existe une hiérarchie. L'amour de soi, devenu exclusif et prédominant sur les deux autres, constitue l'*égoïsme*, qui est odieux, l'*orgueil*, qui est le fléau de l'humanité, et d'autres passions désordonnées, l'ambition, l'avarice, etc. Les affections *bienveillantes* envers nos semblables sont *désintéressées* et ont pour caractère d'attirer des affections bienveillantes réciproques (1). L'amour des choses impersonnelles, celui du vrai, générateur de la science, celui du beau, générateur des arts et de la poésie, celui du bien, générateur de la vertu et de l'héroïsme, ont un caractère de *noblesse*. Au-dessus de tous est le sentiment *religieux*, l'amour de Dieu, générateur de la *sainteté*, complément sans lequel les autres sentiments sont plus ou moins défectueux, et qui apparaît comme le privilége le plus merveilleux de la créature raisonnable. Car si la rai-

(1) Les affections malveillantes, telles que la colère, le ressentiment, l'envie, viennent au fond des passions égoïstes ou de l'amour de soi désordonné.

son nous fait concevoir Dieu, l'amour seul nous en fait approcher.

6. L'intérêt et le motif moral n'ont pas pour effet de détruire les motifs spontanés. Mais ils indiquent, l'un du point de vue de notre bien personnel, l'autre du point de vue du bien absolu, quels motifs spontanés on fera sagement de suivre, et dans quelles limites.

7. Ces deux modes d'appréciations sont d'ailleurs fort inégaux en valeur. Le premier doit lui-même être subordonné au second, et ce n'est qu'à cette condition qu'il reste légitime. Il constitue alors la conduite prudente. Outré, il fait prévaloir l'amour de soi sur d'autres inclinations plus nobles de notre nature : c'est l'égoïsme calculé.

8. L'appréciation des motifs au point de vue du *bien absolu* est d'un ordre supérieur. La conception rationnelle du bien absolu nous apparaît comme la *loi souveraine* de nos actions, et comme revêtue du caractère d'*obligatoire*. Elle constitue le DEVOIR.

9. Dans les autres espèces de motifs, vous ne trouvez que des motifs, ici seulement vous trouverez une *règle*, c'est-à-dire un motif supérieur, juge des autres motifs. Du reste, s'il les juge, il ne les détruit pas. Il dit quand les besoins et les appétits doivent être *écoutés*, et défend seulement de leur *obéir aveuglément*. Il dit comment nos désirs et nos affections doivent être dirigés, quels sont les plus nobles; et bien loin de les détruire, il ordonne de les cultiver avec soin. Il impose le *devoir*, c'est-à-dire qu'il prescrit de faire le bien ; mais il va plus loin, il nous ordonne de l'*aimer*. Enfin, et d'un seul mot, le motif moral est au fond le *régulateur de l'amour* (1).

(1) A mesure que l'amour légitime se développe, la croyance dans le devoir se raffermit, et, au contraire, cette croyance s'affaiblit quand l'amour se dépraye : par exemple, nul n'est convaincu des devoirs de la piété filiale comme

10. Enfin, le devoir est loin de proscrire les prévisions de l'intérêt. Dans les choses où notre intérêt n'est contraire à aucune obligation morale, il déclare non pas obligatoire précisément, mais utile et sage de le suivre, et dans celles où il y a contradiction apparente et actuelle entre notre bien personnel et le bien absolu, la voix du devoir, tout en nous ordonnant de faire sans hésiter le sacrifice de notre intérêt, nous fait pressentir qu'en fin de compte nous n'avons rien à y perdre, que l'intérêt et le devoir sont *profondément unis*, et que les choses sont coordonnées de manière à ce que chaque sacrifice fait en vue du bien absolu ne reste pas sans récompense.

11. Ainsi, de tous les motifs énumérés et classés précédemment, nul n'est mauvais en soi, mais ils diffèrent en dignité, et tous doivent être subordonnés au motif moral qui est la *règle souveraine de l'homme*, qui seul apparaît avec le caractère d'obligatoire et d'inviolable, seul est juge de la véritable valeur de tous les autres, établit leur hiérarchie et pose les limites de leurs développements légitimes.

QUESTIONNAIRE.

Des divers motifs de nos actions.

1. Expliquer ce qu'on entend au juste par les motifs de nos actions.
2. Comment peut-on diviser les motifs de nos déterminations?
3. Comment les *sensations* sont-elles des motifs d'actions?
4. Comment les *instincts?* et quels sont les plus remarquables?

celui qui a nourri constamment en lui l'amour de ses parents; et nul ne trouve des prétextes ou des commentaires indignes pour échapper à ces mêmes devoirs et les révoquer en doute, comme celui en qui cet amour s'est affaibli ou éteint par la négligence, par l'égoïsme ou par d'autres passions. Le doute religieux n'est autre chose que le résultat d'un défaut d'amour.

5. Quels sont les caractères de ces motifs?
6. Quelle est la seconde espèce de motifs? Comment divise-t-on les *sentiments?*
7. Enumérer les six principaux *désirs.*
8. Qu'est-ce que les *affections?* comment les classe-t-on?
9. Sont-elles susceptibles de *dépravation?*
10. Quelles différences existent entre ces motifs et ceux de la première espèce?
11. Quels rapports les sentiments ont-ils avec l'organisation?
12. Quel est le caractère commun à ces deux espèces de motifs?
13. Comment nous élevons-nous à la conception de notre *bien réel?* Qu'est-ce que l'*intérêt bien entendu?*
14. Comment nous élevons-nous à la conception du *bien en soi?* Qu'est-ce que le *bien moral?*
15. Quelles sont les quatre sortes de *biens* qu'il faut distinguer?

Est-il possible de les ramener à un seul?

1. Comment cette question est-elle résolue d'avance?
2. Distinguer les deux premières espèces des deux dernières.
3. Peut-on confondre la première avec la seconde?
4. Peut-on confondre la troisième avec la quatrième?
5. D'après ces ressemblances et ces différences, ne peut-on pas former le tableau général des motifs de nos actions?
6. Tous les philosophes ont-ils reconnu ces quatre classes? Combien y a-t-il de systèmes généraux en morale? En quoi consiste chacun d'eux?
7. A quoi tiennent les exclusions de ces systèmes?

De leur importance relative.

1. Chaque espèce n'a-t-elle pas son role?
2. Quel est le but et le rôle des *instincts?* Dans l'animal, dans le sauvage, dans l'homme civilisé.
3. Même question sur les *besoins* et les *appétits.*
4. Quel est le but des *sentiments?*
5. Sont-ils supérieurs aux motifs précédents? Sont-ils égaux entre eux? Quel est leur complément?
6. Y a-t-il opposition entre les motifs *spontanés* et les motifs *réfléchis?*
7. Les deux motifs réfléchis sont-ils égaux en valeur? Le premier ne peut-il être légitime, outré?
8. Quel est le caractère de l'appréciation des motifs par le *motif moral?*

9. En quoi ce motif est-il supérieur aux autres? Quelle est son action sur les motifs spontanés?
10. Quel est son double rapport avec l'intérêt bien entendu?
11. Récapituler l'importance relative des divers motifs.

CHAPITRE TROISIÈME

DÉCRIRE LES PHÉNOMÈNES MORAUX SUR LESQUELS REPOSE CE QU'ON APPELLE CONSCIENCE MORALE, SENTIMENT OU NOTION DU DEVOIR, DISTINCTION DU BIEN ET DU MAL, OBLIGATION MORALE, ETC.

1. Par une première étude générale des motifs de nos déterminations, nous avons distingué le motif tiré de la notion du bien absolu comme offrant exclusivement le caractère de *loi*. Il nous reste à décrire plus particulièrement cette notion avec celles qui l'accompagnent, et à découvrir son origine.

2. On peut réduire à quatre toutes les notions fondamentales qui se rattachent à celles du bien absolu, y compris cette notion elle-même. 1° Nous concevons le *bien absolu*, supérieur au *bien personnel*, comme celui-ci est supérieur au *bien apparent* ou *sensible*. 2° Nous concevons le *bien absolu* comme la *loi obligatoire* des êtres libres et intelligents. 3° Nous concevons les déterminations des êtres libres comme *bonnes*, *justes*, *vertueuses*, ou comme *mauvaises*, *injustes*, *vicieuses*, *criminelles*, suivant qu'elles sont conformes ou non conformes au bien absolu qui est leur loi. 4° Enfin, nous concevons les êtres libres qui accomplissent ou qui violent la loi comme *méritant* ou comme *démeritant*,

comme dignes de *récompenses* ou de *peines*. Cette dernière notion sera l'objet du chapitre suivant. Occupons-nous ici des trois premières.

3. Ces trois notions se supposent mutuellement. On ne peut concevoir le *bien absolu*, si ce n'est comme *loi obligatoire*, et partant sans concevoir qu'il y a *bien moral* à suivre cette loi, *mal moral* à l'enfreindre.

4. Ces notions existent-elles réellement dans l'esprit humain? si elles existent, quels sont leurs caractères actuels ? par suite, quelle est leur origine ? enfin, quelle est leur formation ? Après avoir répondu à ces quatre questions, nous examinerons les altérations diverses dont ces notions sont susceptibles.

5. Ces notions existent indubitablement dans l'esprit humain. Chacun de nous suppose fréquemment dans ses discours et dans ses actions qu'il conçoit quelque chose de supérieur à l'intérêt particulier. Chacun parle de devoirs, qualifie les actions de bonnes et de mauvaises, etc. A cet égard il n'y a point d'exceptions. Chez les peuples les moins policés on reconnaît des obligations, on rend la justice, on punit les transgresseurs, on décerne des honneurs à certaines vertus, etc. Il y a sans doute une assez grande diversité dans les applications qu'on fait de ces notions. Mais deux hommes ou deux peuples qui ne s'accordent point entièrement sur la question de savoir en quoi consiste le bien, s'accordent parfaitement à reconnaître du moins qu'il y a du bien et du mal, et que le bien est obligatoire.

6. Quels caractères présente la notion du bien absolu et ses corrélatives ? Les mêmes exactement que ceux qui ont été reconnus aux idées rationnelles. Nous ne pouvons pas ne pas concevoir le bien absolu au-delà de notre bien personnel, cette notion est donc *nécessaire*. Nous concevons la négation du *bien absolu*, supérieur au bien de chacun,

comme aussi absurde que la négation de l'espace, du temps, etc. Cette notion est donc *absolue*. Elle est indépendante de notre volonté, nous ne la produisons point, elle est *en nous,* mais ne vient point *de nous;* elle est donc *impersonnelle*. Elle se retrouve dans tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux ; elle est donc *universelle.*

7. Si tels sont les caractères actuels de l'idée de bien absolu, l'origine de cette idée est dans une faculté indépendante de l'expérience, c'est-à-dire des sens et de la conscience, dans une faculté souveraine, qui fait loi, qui éclaire les données de l'expérience, enfin dans la *raison*.

8. La raison, considérée comme fournissant les notions de bien et ses corrélatives, a reçu le nom particulier de *raison pratique*, et encore celui plus populaire de *conscience*. Mais comme déjà ce dernier terme est employé pour désigner la faculté de connaître ce qui se passe en nous, faculté tout *expérimentale,* on y a joint l'épithète de *morale*, quand il s'est agi de désigner la faculté de concevoir le bien et de juger la valeur des actions, faculté toute rationnelle.

9. Ainsi le mot *conscience* seul est synonyme d'*expérience interne*, et l'expression *conscience morale* est synonyme de *raison pratique*.

10. Nous avons parlé ailleurs de la formation des idées nécessaires en général ; les idées morales se forment absolument de même ; c'est-à-dire que les idées rationnelles de *bien,* de *devoir,* de *vertu,* ne sont antérieures à aucune expérience, et se forment à mesure que nous acquérons la connaissance de notre *liberté* et de notre *bien individuel.*

11. Nous avons remarqué ailleurs, que la raison est *limitée*, et que l'intelligence est *faillible* dans les applications qu'elle en fait. La conscience morale, ou raison pratique, présente donc aussi ces deux caractères. Par elle nous con-

cevons le bien, mais nous sommes bien loin de le comprendre dans toute son étendue. Nous savons qu'il existe, qu'il est la règle des êtres libres, qu'ainsi les actions libres sont justes ou injustes ; mais quand il faut sortir de ces formes universelles, arriver aux applications, et déterminer les actions qui en fait sont justes ou injustes, les difficultés commencent, et les erreurs avec elles.

12. Cependant, dans le cercle de la vie pratique, il se trouve un assez grand nombre d'applications immédiates qui se font avec facilité et par tout le monde. Ce sont elles qui constituent ce qu'on nomme la morale publique, sans laquelle il n'y aurait pas de sociétés possibles. Mais ce n'est là, pour ainsi dire, que le premier essai, et il est vrai le plus indispensable, des notions fournies par la conscience morale.

13. Cet essai est loin de suffire : 1° parce qu'il pose beaucoup plus de négations que d'affirmations, c'est-à-dire qu'il détermine plutôt le mal qu'il faut éviter que le bien qu'il faut faire ; 2° parce qu'il répond aux combinaisons tout à fait élémentaires de la société humaine, et qu'ainsi, à mesure que cette société se complique, on a besoin de nouvelles applications plus étendues, impossibles sans des études considérables. La législation des peuples est le résultat de ce travail progressif.

14. D'où on voit que si le bien est en soi invariable, les applications en sont variables à cause des éléments variables eux-mêmes que présentent les divers états de civilisation ; que, si la conscience morale est infaillible dans ses axiomes fondamentaux, les conséquences qu'elle engendre, suivant les circonstances plus ou moins compliquées de la vie réelle et de la société, sont souvent très difficiles à apercevoir, et qu'il en résulte assez fréquemment des erreurs dans ce qu'on nomme les lois positives ; mais qu'on ne peut

conclure ni de la variété des applications contre l'immutabilité du bien en soi, ni des erreurs des lois humaines contre la certitude de la conscience morale ; qu'enfin la législation positive ne peut se perfectionner qu'autant qu'elle se règle simultanément : 1° sur la conscience morale et les premières notions du juste et de l'injuste ; 2° sur l'étude exacte et fidèle des éléments de tous genres que présente l'ensemble social. Il y a donc ici concours de la morale et de la science ; la morale sans la science serait insuffisante ; la science sans la morale, dangereuse.

15. Plusieurs écoles ont assigné à l'idée de bien et à celles qui en dérivent, diverses origines que nous allons indiquer sommairement. Ce sont les divers systèmes de psychologie qui conduisent à ces diverses conséquences morales.

16. Les *matérialistes* et les *sensualistes* ont demandé aux sens l'origine de l'idée du bien. Dès lors ils n'ont pas vu ni pu voir au-delà du bien sensible, du plaisir, du bien-être.

17. Les *sentimentaux* ont confondu le *jugement* par lequel nous reconnaissons une action comme bonne, avec le *sentiment agréable* qui accompagne ce jugement. Or, comme le jugement porte sur la qualité même des choses, indépendamment de nous, tandis que le sentiment agréable est une simple modification de notre être, ils ont été conduits à dire que les actions ne sont pas bonnes *en elles-mêmes*, mais *par rapport à nous ;* ce qui est la négation du bien moral et du bien en soi.

18. Les *demi-rationalistes*, prenant les idées pour autant d'actes ou de créations humaines, ont pris pour le bien ce qui n'est en réalité que le travail de l'esprit humain sur le bien ; c'est-à-dire qu'en fait de morale, ils n'ont rien vu au-dessus des ouvrages des moralistes d'une part, des institutions et des lois d'autre part. Or, au-dessus de tout

cela est le bien en soi, indépendant de l'esprit humain, supérieur à lui, que les ouvrages et les lois étudient, expliquent et appliquent, mais ne constituent point.

19. Les *empiristes* ont essayé d'expliquer par l'expérience ce qui vient de la raison, et par suite ont nié le bien absolu, et reconnu seulement le bien relatif, ou personnel.

20. Les *idéalistes*, au contraire, n'ont vu que le bien absolu, et nié le bien sensible ou le bien-être, et le bien réel ou l'utile. De là cette exclamation stoïque : O douleur ! je n'avouerai jamais que tu sois un mal. De là encore cette autre exagération qui consiste à dire que toutes les vertus sont égales, parce qu'elles sont toutes l'expression du bien absolu, comme tous les vices sont égaux par une raison semblable. Ce système voit la *règle*, mais inutilement, puisqu'il n'aperçoit point les choses qui doivent être *réglées :* sa règle réduite à l'état absolu n'est plus qu'une abstraction.

21. Du sensualisme en morale, naît l'épicuréisme pratique ; du sentimentalisme naît ce qu'on pourrait appeler la morale du sentiment, et la morale de l'honneur dont les conclusions sont souvent identiques avec celles de la raison, mais sont aussi souvent faussées ou exagérées, risquent de réduire la vertu à de simples apparences, et sont toujours irréfléchies ; du demi-rationalisme naît la morale de l'autorité, ou celle qui ne reconnaît rien au-dessus des casuistes et des législateurs ; de l'empirisme naît l'égoïsme pratique, ou la morale de l'utile; enfin de l'idéalisme naît le stoïcisme pratique, dépourvu de la chaleur du sentiment, dédaignant l'utile au lieu de lui donner sa culture légitime, tuant les facultés au lieu de les diriger, et faisant de la vertu quelque chose de froid et d'immobile.

22. Ces erreurs diverses sont faciles à apprécier. Elles ont leur source logique dans une analyse incomplète des

phénomènes de conscience. Les systèmes suivants tombent dans l'erreur, les uns en exagérant, les autres en oubliant le rôle de l'éducation et celui de l'enseignement religieux dans la formation de nos idées morales.

23. L'un de ces systèmes consiste à donner pour origine à l'idée de bien l'éducation, et par suite l'esprit du temps et du pays. Or, l'éducation et la société ne *produisent* point en nous l'idée du bien, mais lui *donnent lieu* de naître. L'éducation ne pourrait rien sur un être dépourvu de raison, ou de la faculté de concevoir le bien. Ce que ce système a établi avec vérité, c'est l'influence considérable que l'éducation et ce qu'on appelle les idées du temps exercent sur nous dans les applications que nous faisons des premières conceptions de la raison. Par là on explique comment les erreurs morales gagnent tout un peuple et comment les individus et les nations qui ont perdu de vue les premières vérités morales, ne se renouvellent que par une intervention étrangère.

24. Un autre système accorde à l'enseignement religieux ce que le précédent accorde à l'éducation et à la société, c'est-à-dire qu'il lui attribue la *création* de la morale. C'est trop dire. L'enseignement religieux influe sur la société comme l'éducation sur les individus. Il ne crée point la raison pratique, la conscience, mais il l'éveille. Tel a été l'effet de la révélation primitive; et quand cet enseignement lointain et défiguré n'a plus été dans les sociétés en décadence qu'un vague souvenir, le christianisme est venu *régénérer* la conscience et renouveler la face de la terre (1).

Les systèmes qui oublient l'*éducation* comme condition

(1) Ainsi, à ne considérer la révélation que comme éclairant la conscience, comme rétablissant les notions morales dans leur intégrité et les sauvegardant d'altérations nouvelles, son rôle serait déjà immense, et l'histoire prouve qu'il est indispensable.

du développement de la raison dans l'individu, ou l'*enseignement religieux* comme condition de son développement dans la société, tombent dans les exagérations contraires à celles dont nous venons de parler.

25. Pour résumer ces diverses altérations, nous dirons qu'elles sont au nombre de neuf, et qu'elles consistent :

1° A confondre le *bien absolu* avec le *bien-être :* conséquence, la *morale* réduite à la recherche du *plaisir ;*

2° A confondre le *bien absolu* avec le *sentiment* : conséquence, la *morale* réduite à l'*honneur* et au *bon ton ;*

3° A confondre le *bien absolu* avec la *science* et les *lois :* conséquence, la morale réduite à l'*autorité* et à la *loi civile ;*

4° A confondre le *bien absolu* avec le *bien personnel :* conséquence, la morale réduite à l'*intérêt bien entendu ;*

5° A nier au contraire le *plaisir*, l'*honneur*, la *loi extérieure*, l'*intérêt*, pour n'admettre qu'un seul bien, le *bien absolu :* conséquence, notions stériles, morale *idéale*, *stoïcisme ;*

6° A ne pas tenir compte de l'*éducation* comme condition extérieure de la raison : conséquence, les notions morales *sans développement dans l'individu ;*

7° A ne pas tenir compte de l'*autorité religieuse* comme condition du développement et de la conservation des notions morales dans la société : conséquence, la décadence morale de la *société ;*

8° A considérer au contraire l'*éducation*, sans tenir compte du fond qu'elle suppose ou de la *raison :* conséquence, la *morale* réduite à la *discipline ;*

9° Et enfin à considérer aussi l'*autorité religieuse*, sans tenir compte du fond qu'elle suppose ou de la *raison :* con-

séquence, la *morale* réduite à la *discipline religieuse extérieure* (1).

26. On a cherché la définition du bien absolu, afin que cette définition étant donnée, les déductions pratiques fussent plus faciles à tirer. Cela peut être utile, non pour les actions les plus simples de cette vie, où le bon sens n'attend point de définition scientifique pour prononcer clairement et sûrement, mais pour les applications plus élevées, celles qui ont rapport à l'état social. Parmi les définitions qui ont été données jusqu'à ce jour et qui doivent être jugées par leur conformité avec la conception spontanée du bon sens, celle qui paraît la plus satisfaisante, est celle qui consiste à dire que le bien, *c'est l'ordre.* Cette définition est applicable à la création entière; elle engendre la définition du bien moral, qui est la qualité de nos actes d'être conformes au bien absolu et qui peut ainsi se définir la *conformité à l'ordre.* Mais il resterait à déterminer en quoi consiste l'ordre pour l'homme.

27. Tout pour lui se réduit en définitive dans la direction de ses tendances primitives suivant leur but, en subordonnant celles qui n'ont d'autre but que la vie physique à celles qui se rapportent à notre nature spirituelle, et celles

(1) Le christianisme est la seule des religions positives qui s'adresse à la raison, parce que c'est la seule qui ait des fondements vrais, offerts à l'examen de tout homme raisonnable; la seule qui, par la prédication publique et la confession privée, travaille sans cesse à éclairer et à redresser les consciences. Les autres religions doivent tendre nécessairement au despotisme moral sans contrôle. Le christianisme étant seul compatible avec la raison, tout en lui demeurant supérieur, est seul compatible avec la vraie liberté, celle qui tient à notre nature d'êtres doués de raison. On ne saurait trop dire, pour combattre des insinuations contraires, souvent répétées, que l'Eglise dans son enseignement perpétuel, et les plus grands docteurs dont elle s'honore, ont constamment relevé la dignité de la raison, et l'ont défendue contre ceux qui, par un zèle outré, ont essayé en divers temps et jusque dans le nôtre, de l'anéantir au profit de la foi. Rien n'est plus orthodoxe que cette proposition : *l'anéantissement de la raison serait l'anéantissement de la foi.*

qui ont un but personnel à celles qui ont un but impersonnel. Comme notre personne ne doit être qu'un agent de l'ordre universel, elle ne saurait être posée elle-même comme but de ses propres développements. Des trois sentiments qui embrassent tous les autres, l'amour de soi, l'amour de ses semblables et l'amour de l'impersonnel et de Dieu, le premier n'est donc qu'un moyen incessamment dominé par les deux autres; de là la règle ou définition posée par le christianisme : *le bien pour l'homme, c'est l'amour de Dieu et l'amour du prochain.*

QUESTIONNAIRE.

1. Comment cette question se lie-t-elle à la précédente?
2. Quelles sont les notions fondamentales qu'il s'agit d'étudier?
3. Quel est le lien des trois premières de ces notions?
4. Quelles sont les cinq questions auxquelles elles donnent lieu?
5. Etablir que ces notions ont une existence réelle. En quoi s'accordent à ce sujet tous les hommes et tous les peuples?
6. Quels sont les caractères de ces notions? 1°, 2°, 3°, 4°.
7. Quelle est par conséquent leur origine?
8. Quels sont les noms particuliers de la raison dans ce cas?
9. Quelle différence essentielle y a-t-il dans le sens des mots *conscience* et *conscience morale?*
10. Quelle notion sert de condition contingente à celles de *bien*, de *devoir* et de *juste?*
11. Quels sont les deux caractères de *restriction* reconnus à la raison en général et applicables à la conscience morale?
12. N'y a-t-il pas beaucoup d'applications immédiates et faciles des notions de la conscience morale?
13. Pourquoi ces applications essentielles sont-elles d'ailleurs insuffisantes?
14. Qu'y a-t-il à remarquer soit sur le nombre de ces applications, soit sur leur difficulté, soit enfin sur les conditions nécessaires de tout perfectionnement dans la législation positive?
15. D'où viennent les divers systèmes sur l'origine de l'idée du *bien?*
16. Où se sont arrêtés dans cette recherche les *matérialistes* et les *sensualistes?*
17. Où les *sentimentaux?*
18. Les *demi-rationalistes?*
19. Les *empiristes?*

20. Quelle erreur contraire ont commise les *idéalistes*, et que devient la règle morale ainsi conçue?
21. Quelles sont les cinq morales défectueuses qui naissent de ces cinq systèmes?
22. Ces systèmes sont-ils les seuls?
23. La condition de l'*éducation* et de la *société*, à quel système exagéré peut-elle donner lieu? Qu'est-ce que ce système renferme de vrai?
24. Mêmes questions sur la condition de l'*autorité religieuse*.
25. Résumer ces neuf systèmes et leurs conséquences en morale.
26. Quelle définition a-t-on cherchée? Dans quel but? Quelle définition est préférable?
27. Quelle explication faut-il ajouter à cette définition? Quelle est la définition chrétienne du *bien?*

CHAPITRE QUATRIÈME

DU MÉRITE ET DU DÉMÉRITE. — DES PEINES ET DES RÉCOMPENSES. — DE LA SANCTION DE LA MORALE.

I. — Du mérite et du démérite.

1. Nous ne pouvons concevoir une action comme moralement *bonne* ou comme *mauvaise*, sans concevoir en même temps son auteur, s'il a agi librement et avec connaissance, comme ayant *mérité* ou *démérité*. C'est-à-dire que par l'action vertueuse l'homme *s'ennoblit*, par l'action vicieuse ou criminelle il *se dégrade*.

2. Les hommes ont diverses mesures pour s'apprécier entre eux et distribuer les rangs. Chez les peuples guerriers et dans les professions où un grand déploiement de force musculaire est utile, la vigueur physique est un mode d'appréciation. D'autres modes sont fournis par certains instincts, comme la ruse, la circonspection, le courage, etc.

D'autres par certaines circonstances, telles que la fortune, la naissance, la beauté, etc. D'autres par les qualités qui tiennent à notre nature intellectuelle et morale, les affections des divers ordres, les talents, la science, etc. Mais le seul mode qui apparaisse comme déterminant entre les hommes des degrés de *mérite absolu*, c'est celui qui résulte de leurs vertus et de leurs vices.

3. Les autres modes d'appréciation n'ont point de valeur s'ils ne sont subordonnés à celui-là; en d'autres termes, l'homme est estimable ou méprisable, non pour ce qu'il *a*, mais pour ce qu'il *fait*, non pour ce qu'il tient de la nature, mais pour la manière dont il s'en sert Nul n'est louable d'être riche, noble, spirituel, ni même d'avoir certaines vertus apparentes qui tiennent à des prédispositions natives, au tempérament, etc. Ce dont on est louable, c'est du bon emploi qu'on fait librement des avantages que l'on a reçus; on l'est surtout des *efforts* que l'on fait pour développer les bonnes tendances, les sentiments nobles, pour réprimer les mauvais penchants, dompter une nature rebelle, acquérir une vertu contre laquelle se raidissaient ou le naturel indocile ou des habitudes contraires.

4. Il faut bien remarquer que les hommes sont généralement dans l'impossibilité d'apercevoir au juste l'ordre dans lequel l'appréciation rigoureuse de leurs actes les placerait entre eux. Dieu seul peut estimer rigoureusement le véritable mérite de chacun, parce que lui seul connaît les véritables éléments dont ce mérite se compose, les circonstances favorables ou défavorables, nos efforts et nos faiblesses, les luttes cachées, les vertus de la solitude, qui engendrent les vertus apparentes et leur sont bien supérieures, et au contraire, les vices habilement dissimulés, les défauts profonds de nos cœurs, et ce qu'on a appelé, par une métaphore parfaite, les plis et les replis de la conscience.

5. Mais de ce que nous ne pouvons jamais apprécier avec une entière exactitude ni la valeur morale des autres hommes, ni même la nôtre propre, il ne s'ensuit ni que cette valeur ne soit bien déterminée en soi et dans le rapport de nos bonnes et de nos mauvaises actions, ni que nous ne soyons pas capables d'une évaluation approximative des actions humaines dans une foule de cas où nous connaissons les éléments de ces actions.

6. Il ne faut point confondre le *jugement* que nous portons sur la valeur des actes et le mérite ou le démérite des agents, avec le *sentiment* agréable ou désagréable qui accompagne ce jugement, c'est-à-dire la jouissance ou la peine que nous éprouvons à être témoins du bien et du mal, la sympathie ou l'antipathie que nous ressentons pour leur auteur. Le premier fait, c'est-à-dire le jugement, appartient à la raison et à l'intelligence; le second, c'est-à-dire le sentiment, appartient à la sensibilité morale.

7. Ce *jugement* et ce *sentiment* sont tous les deux susceptibles d'altération. Il arrive souvent que nous déclarons bonnes ou mauvaises des choses qui sont seulement agréables ou utiles, et que nous apprécions leurs auteurs d'une manière analogue. Plus souvent encore, la conscience conserve ses droits, nous voyons le bien, nous l'approuvons, mais nos sympathies ne sont point pour lui; nous aimons ce que nous jugeons mauvais, et nous le faisons; nous estimons l'homme de bien, mais nous l'évitons pour rechercher ceux qui partagent nos faiblesses.

8. Lorsque nous faisons le bien, nous devenons l'objet de notre estime; lorsque nous faisons le mal, celui de notre mésestime. Mais comme il nous est agréable de nous estimer, pénible de nous mésestimer, nous érigeons facilement en vertus certaines actions qui n'en sont point, et nous nous dissimulons facilement le mal qui existe réellement dans

certaines autres. Ces deux sortes d'altérations sont peu considérables dans le principe, grâce à la sévérité de la conscience ; mais elle deviennent plus graves avec le temps; nous éliminons peu à peu les prescriptions trop dures, les défenses trop contrariantes; la conscience, suivant l'expression vulgaire, devient large, nous nous dirigeons par degrés vers une ligne d'opinion morale, où nous *trouvons* (c'est-à-dire inventons) bien et mal, méritoire et démériteoire, non ce qui est tel en soi, mais ce que nous faisons et ce que nous ne faisons pas.

9. Comme cette excessive complaisance a sa première source dans l'égoïsme, il arrive souvent qu'en devenant de plus en plus indulgents pour nous-mêmes, nous devenons de plus en plus sévères pour les autres, les blâmant et critiquant en toute occurrence, interprétant mal leurs intentions les plus innocentes et leur reprochant aigrement de ne pas atteindre à la perfection, quand nous-mêmes en sommes si loin. Aussi est-il commun de voir dans le monde la plus grande malignité réunie au plus grand relâchement.

10. Mais le besoin de tolérance mutuelle corrige cette disposition ou du moins la dissimule. De là une sorte d'indulgence qui n'est au fond que l'indifférence pour le bien. Enfin, sur beaucoup de points, il se fait un code particulier de morale, où l'on fait entrer, par une sorte de convention tacite, résultat des goûts communs et des faiblesses communes, une foule de fausses vertus, et des concessions plus ou moins importantes aux passions et aux vices. C'est dans ce code que se puisent les moyens nouveaux d'appréciation; on les allie d'une manière plus ou moins hétérogène avec les indications absolues de la conscience, qui ne sauraient perdre complétement toute leur valeur.

11. Celui qui écoute avec docilité les avertissements de

la conscience, présente des phénomènes tout contraires, dans les jugements qu'il porte soit sur lui-même, soit sur les autres. Il découvre constamment du bien qu'il ne fait pas, et trop d'imperfections qu'il laisse subsister. L'estime qu'il a de lui-même est humble, c'est-à-dire modérée sans cesse par la vue de ce qui lui manque. En revanche, sans faire aucune concession aux morales relâchées, il excuse volontiers les autres; et sans prodiguer l'éloge à de fausses vertus, il l'accorde avec empressement aux vertus véritables (1).

II. — Des peines et des récompenses.

1. Comme l'idée de la qualité bonne ou mauvaise d'une action renferme celle du mérite et du démérite de l'agent, cette dernière renferme à son tour celle de la récompense due à la vertu, du châtiment dû au vice. Le bonheur est conçu comme la fin légitime de la vertu, le malheur comme la fin légitime du vice. Ainsi à cet axiome que l'homme, dans ses actions, *doit* se conformer au bien qui est sa loi, succède celui-ci, que l'homme vertueux et l'homme vicieux, l'homme qui mérite et l'homme qui démérite, *doivent* recevoir ou la récompense ou le châtiment de leur conduite. Le *bien* comme *loi obligatoire*, le *bonheur* ou le *malheur* comme suite nécessaire de cette loi *accomplie* ou *violée*, voilà en deux mots la destinée de l'homme. L'un de ces points n'est pas plus absolu que l'autre, et il n'est pas moins révoltant

(1) Ce que le christianisme appelle *le monde* ne présente, d'après les considérations qui précèdent, qu'une morale grandement altérée, où beaucoup de devoirs ne sont pas indiqués, beaucoup de choses sont permises qui devraient être défendues, et souvent les vices sont glorifiés et deviennent les titres de l'estime. Où donc chercher la rectification de cette perpétuelle déviation? Sera-ce dans le monde lui-même?

en soi que le bonheur manque à la vertu et le malheur au crime, qu'il ne l'est que l'homme manque à son devoir.

2. Mais ici se place une autre considération. Quoiqu'il soit absolument indubitable que la vertu est la route du bonheur et le vice la route du malheur, il ne fallait point que la récompense de la première et le châtiment du second les suivissent trop évidemment et trop promptement. Car alors la pratique de la vertu et la fuite du vice n'eussent plus été que des calculs, et par suite il n'y aurait plus eu dans la conduite morale de l'homme le désintéressement qui seul en fait le prix. En d'autres termes, la vertu faite seulement en vue de la récompense n'est plus la vertu pure, et n'est plus aussi digne ni de l'homme ni de son divin auteur. Il fallait donc tout à la fois qu'il y eût certitude d'avenir heureux pour la vertu, d'avenir malheureux pour le vice, et cette certitude nous l'avons par la conscience; et qu'en même temps cette récompense et ce châtiment ne fussent ni visibles ni instantanés; et c'est pourquoi cette fin nécessaire des choses est remise pour son entier accomplissement aux temps qui suivront la vie actuelle.

3. Ce n'est pas qu'ici-bas la vertu soit condamnée à être privée de sa fin légitime qui est le bonheur, et que le vice soit libéré de la sienne qui est le malheur; il s'en faut de beaucoup. Mais ni la récompense, ni le châtiment ne suivent constamment, ni complétement. D'ailleurs, la première récompense de la vertu lui vient de la conscience, et ne lui est donnée qu'*après* son accomplissement, c'est-à-dire souvent après des efforts violents et de grands sacrifices; et quoique les remords qui accompagnent le vice compensent de reste ses avantages quels qu'ils puissent être, ces avantages ne paraissent pas moins lui être injustement répartis, et il répugnerait qu'ils lui fussent acquis sans retour,

4. En considérant ainsi la vertu et le bonheur dans leur rapport absolu, on est conduit à cette importante réflexion, que la fin actuelle de l'homme n'est pas le bonheur, et la vertu le *moyen* du bonheur, mais au contraire que cette fin est la vertu d'abord, puis le bonheur comme *conséquence* de la vertu. Au fond il y a identité parfaite entre notre *intérêt* et notre *devoir;* mais ce n'est pas à cause de cette identité que notre devoir est sacré et inviolable; il l'est indépendamment de cette identité, et lors même que cette identité n'est point du tout démontrée. Il ne faut donc point dire : aimons la vertu parce qu'elle nous rendra heureux; mais bien : aimons la vertu parce que tel est notre devoir, et en l'accomplissant, soyons certains qu'elle fera notre bonheur. Pratiquer la vertu seulement pour être heureux, ce ne serait plus être véritablement vertueux; mais aussi ne pas croire en la pratiquant qu'elle fera notre bonheur, ce serait faire injure à l'auteur suprême des choses. Il faut éviter deux erreurs : l'une de ne faire de la vertu qu'un calcul utile; l'autre de défendre à l'homme vertueux d'espérer fermement sa récompense.

III. — De la sanction de la morale.

1. La récompense est due à la vertu, la peine au crime ; mais qui distribuera l'un et l'autre? La répartition de chacune constitue ce qu'on appelle la *sanction de la morale:* cette répartition suppose un *pouvoir* qui l'opère. En dehors de l'agent vertueux ou coupable, il faut un juge qui prononce sur le mérite et sur le démérite, et qui applique à tous les deux sa conséquence nécessaire, la récompense et le châtiment.

2. Cette appréciation, cette application sont faites dès ici-bas, 1° par la conscience morale; 2° par l'ordre établi de

Dieu; 3° par la société. Mais c'est dans une autre vie seulement que cette répartition aura lieu dans toute sa vigueur. Ce sera là la dernière et suprême sanction.

Il y a donc quatre sanctions de la morale : 1° la sanction de la conscience; 2° la sanction naturelle; 3° la sanction sociale; 4° la sanction divine ou religieuse.

3. La *sanction de la conscience* consiste dans l'approbation ou la désapprobation intérieures qui nous sont données quand nous faisons le bien ou le mal. Cette approbation et cette désapprobation invisibles suffisent à elles seules pour compenser ou les peines attachées d'ailleurs à la vertu, ou les avantages concédés accidentellement au vice. Tous les hommes vertueux, seuls témoins compétents quand il s'agit de ce qui se passe en eux, sont unanimes sur ce point; et quant aux hommes vicieux, si l'orgueil les empêche souvent de faire l'aveu de leur misère réelle au milieu de leurs jouissances apparentes, cet aveu leur échappe aussi assez souvent pour qu'il n'y ait pas plus à douter sur ce point que sur l'autre. On peut affirmer avec certitude qu'en vertu de ce seul contre-poids intérieur, le martyr était plus réellement heureux au milieu des persécutions, des haines et des tortures, que l'empereur romain, ordonnateur du supplice, au milieu de ses pompes, de ses festins et de ses débauches.

4. Cependant, quelque vives que soient les jouissances de la conscience pour l'âme vertueuse, quelque cuisantes que puissent être les douleurs du remords pour une âme vicieuse, ces jouissances et ces remords ne sont ni la récompense finale de la vertu, ni la punition finale du vice, ils ne nous sont donnés que comme des avant-coureurs, comme des promesses et des menaces. Le remords lui-même est plutôt un bienfait qu'une peine. On peut l'étouffer par l'obstination du vice ; et au contraire, à

mesure qu'on revient à la vertu, ses aiguillons sont plus sensibles; deux choses qui seraient absurdes, si le remords était seulement la punition du mal.

5. La *sanction naturelle* consiste en ce que les suites actuelles et temporelles de la vertu sont, par la constitution même des choses, des résultats avantageux, comme les suites du vice sont des résultats funestes. Non qu'il en soit toujours ainsi, mais, suivant la remarque de M. de Maistre, *généralement* la vertu conduit aux avantages temporels, sans qu'aucun homme vertueux puisse individuellement y compter, et *généralement* aussi le vice conduit à des peines temporelles, sans qu'aucun homme vicieux puisse individuellement en avoir la certitude; double mesure providentielle qui manifeste les voies divines touchant le vice et la vertu, sans rien enlever à la liberté du choix que nous faisons de l'un ou de l'autre.

6. Par exemple, la santé qui est appelée proverbialement le premier des biens (temporels), est très généralement le fruit de la bonne conduite, de la vertu, de la tempérance. de la chasteté, de la vie régulière. Les maladies, très généralement aussi, viennent ou de nos vices personnels, ou de ceux de nos ascendants. Dans la société, on sait quels sont les maux engendrés par l'ambition, la soif des honneurs, la cupidité, les mauvaises mœurs. C'est un axiome d'économie politique que le travail produit la richesse et le bien-être, et que par conséquent la paresse produit la pauvreté et le malaise.

7. La *sanction sociale* est de deux sortes, la sanction de *l'opinion* et la sanction de la *loi*.

8. La *sanction de l'opinion* existe pour tout homme de la part de ceux qui l'entourent; elle consiste dans le jugement qu'on porte sur ses actes. L'opinion est plus prompte à critiquer qu'à louer; ses critiques sont souvent injustes,

peut-être cependant moins qu'on ne pense ; ceux qui s'en plaignent sont le plus ordinairement ceux qui ont mérité sa sévérité ; quant à l'homme de bien, si la justice ne lui est pas rendue, il ne s'en plaint point, par la raison toute simple que ce n'était point là ce qu'il cherchait, et qu'il a fait son devoir pour son devoir lui-même.

9. Si l'opinion n'était jamais que l'expression de la conscience de chacun devenue ainsi la conscience commune, cette sanction serait toujours irréprochable ; elle serait la traduction extérieure et la plus solennelle de la sanction que chacun porte avec soi, et on pourrait dire en toute rigueur : *vox populi, vox Dei.* Ordinairement, il est vrai, les passions qui aveuglent chaque homme dans sa propre cause, cessent de l'aveugler dans celles où il est désintéressé ; et celui qui méconnaît la morale dans sa conduite privée, la reconnaît quand il s'agit d'apprécier celle des autres.

10. Mais il arrive aussi que la conduite des autres peut favoriser ou choquer nos passions, et par suite que le jugement que nous portons sur eux n'est plus désintéressé. En général, les chances de désintéressement augmentent quand la sphère de l'opinion s'agrandit. Mais encore, les peuples tout entiers sont susceptibles de commettre une injustice commune, par l'influence d'une passion commune. Il faut quelquefois en appeler d'une époque à une autre plus désintéressée, et l'histoire elle-même qui passe pour impartiale, ne l'est pas toujours.

11. La *sanction de la loi* consiste dans les récompenses décernées aux vertus civiques, et dans les peines infligées aux crimes et aux délits. C'est là un des droits les plus importants en même temps que l'une des prérogatives les plus honorables du pouvoir. Ce droit est exercé dans la famille par les parents envers les enfants, et dans la société

par l'autorité établie et par ceux qu'elle délègue. Le père de famille, le gouvernement, ne sont dans tous les cas que les *dispensateurs* de la sanction, ils n'en sont pas les *auteurs*; leur volonté est subordonnée à une règle supérieure, et cette règle c'est celle même de la conscience, hors de laquelle il n'y a plus justice, mais arbitraire.

12. Cette sanction a plusieurs imperfections qui dérivent de sa nature. 1° Elle suppose constamment l'interprétation humaine qui est sujette à l'erreur. 2° Souvent les lois sont des moyens de réaction entre les partis politiques. 3° Les plus justes peuvent être mélangées d'arbitraire, être erronées dans les appréciations qu'elles font des choses qu'elles sont destinées à diriger, n'être pas complètes et ne pas tout prévoir; ensuite être appliquées à tort par les tribunaux. 4° En outre, quoique les peines soient distribuées avec une certaine proportion, il est vrai de dire qu'elles ne sauraient jamais être dans une mesure précise avec les crimes; d'abord parce que deux crimes égaux en apparence ou dans la matière, peuvent être fort inégaux dans la réalité; ensuite parce que nous ne connaissons pas le degré de chatiment dû aux crimes divers. 5° Les lois civiles sont presque exclusivement répressives, c'est-à-dire qu'elles punissent bien plus qu'elles ne récompensent. 6° Enfin, les peines et les récompenses qu'elles décernent n'atteignent que les actions civiles, et nullement la foule des actes privés qui en réalité constituent le mérite et le démérite des individus.

13. La sanction religieuse, qui devra être la sanction finale, devra par là même être complète, c'est-à-dire atteindre sans exception tous les actes méritoires ou déméritoires, les apprécier rigoureusement et leur appliquer exactement la récompense et le châtiment. Il paraît plausible, philosophiquement parlant, que cette récompense et ce châtiment

seront appliqués à chaque homme en vertu d'une sentence ou d'un jugement du souverain juge (1).

14. Il y aurait à traiter la question de savoir quelle sera la nature des récompenses et des châtiments de l'autre vie. Cette question, si elle peut toutefois être résolue philosophiquement, serait trop longue pour trouver place ici. Il nous suffit de savoir que nous serons certainement récompensés et punis, que nous le serons en toute justice, suivant nos actes, et qu'ainsi notre bonheur et notre malheur au-delà de la tombe sont entièrement entre nos mains.

15. Il est cependant utile de faire une remarque sur l'expiation des crimes, remarque qui est en harmonie avec les notions de la conscience, avec les croyances de tous les temps, et avec notre conduite journalière envers les coupables. C'est que l'expiation se fait de deux manières : l'une par le *repentir volontaire* du criminel, l'autre par la *douleur qui lui est infligée* et qu'il subit volontairement ou involontairement. La première de ces deux expiations, c'est-à-dire le repentir, est souverainement efficace et seule rend la douleur efficace à son tour. La seconde expiation, ou la douleur, si elle est seule, si elle est *subie* et non *acceptée*, demeure entièrement inefficace, ou pour mieux dire, le crime qui s'*expie* par elle, ne s'*efface* que par le repentir. Là donc où le repentir manquerait éternellement, la douleur expiatrice devrait être éternelle, puisque le crime ne serait jamais effacé.

(1) Voir la *Vie future* de Th.-H. Martin, 2e édition, ou l'édition abrégée du même ouvrage.

QUESTIONNAIRE.

Du mérite et du démérite.

1. Comment se forme cette nouvelle notion?
2. Quelles sont les diverses mesures d'appréciation en usage parmi les hommes?
3. Quelle est la vraie mesure du mérite de l'homme?
4. Qui seul peut faire cette estimation d'une manière parfaite, et pourquoi?
5. Pouvons-nous néanmoins arriver à une estimation certaine?
6. Quelle confusion faut-il éviter à l'égard du jugement que nous faisons des actions humaines?
7. Comment ce jugement et le sentiment qui l'accompagne s'altèrent-ils?
8. Quels sont les deux rapports sous lesquels nous faussons notre conscience, et quelle est la marche que nous suivons en cela?
9. Comment notre conscience en s'affaiblissant pour nous devient-elle plus sévère pour les autres?
10. Quels relâchements mutuellement autorisés s'introduisent, et quels sont les éléments hétérogènes des appréciations qui s'ensuivent?
11. Quels phénomènes contraires peut-on observer dans l'homme vertueux?

Des peines et des récompenses.

1. Quelle notion est nécessairement renfermée dans celle du mérite et du démérite? Quelle est sa valeur?
2. Quel était le double problème à résoudre?
3. La récompense et le châtiment sont-ils accordés dès cette vie, du moins en partie, mais avec quelles restrictions?
4. Pourrait-on dire que la fin actuelle de l'homme est le bonheur, et que la vertu est le moyen d'atteindre cette fin? Le devoir est-il obligatoire à cause de notre intérêt? Quels sont les deux écueils à éviter dans cette question?

De la sanction de la morale.

1. Que suppose la nécessité de la récompense et de la peine?
2. Quelles sont les diverses *sanctions de la morale?* 1°, 2°, 3°, 4°.
3. En quoi consiste la *sanction de la conscience?* Quelle est son importance?

4. Sont-ce là des récompenses et des peines définitives ? Le remords n'est-il pas un bienfait ?
5. En quoi consiste la *sanction naturelle ?* Quelle est la double mesure de la Providence dans l'administration morale de ce monde?
6. Donner des exemples.
7. Comment se divise la *sanction sociale?*
8. En quoi consiste la *sanction de l'opinion?* Est-elle toujours juste? Quels sont les hommes qui s'en plaignent?
9. A quelle condition cette sanction serait-elle irréprochable?
10. Quelle est la cause qui produit l'altération dans la justice naturelle de l'opinion, et jusqu'où s'étend cette altération?
11. En quoi consiste la *sanction de la loi ?* Le pouvoir extérieur est-il l'auteur de cette sanction ?
12. Quelles sont les diverses imperfections de cette sanction ? 1°, 2°, 3°, 4°, 5°, 6°.
13. Quel est le caractère de la *sanction religieuse?*
14. Que suffit-il de savoir sur les récompenses et sur les peines à venir ?
15. A quoi tient l'*expiation* du crime, et comment le châtiment peut-il être *éternel ?*

CHAPITRE CINQUIÈME

DIVISION DES DEVOIRS. — MORALE INDIVIDUELLE, OU DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

I. — Division des devoirs.

1. Dans les questions qui précèdent, il s'est agi de déterminer les caractères et l'origine des idées fondamentales de bien, de devoir, de juste, etc., c'est-à-dire qu'il s'est agi du devoir en général. Mais *du devoir sortent les devoirs*, comme de chaque idée rationnelle sortent une foule d'applications qui de l'universel redescendent par degrés jusqu'au particulier. C'est de ces applications que nous avons à nous occuper maintenant.

2. Pour faire la chose d'une manière complète, il faudrait parcourir toutes les situations de l'homme, toutes les circonstances qui entrent pour quelque chose dans ses déterminations, et toutes les combinaisons de ces circonstances entre elles. C'est là une œuvre immense qui serait à elle seule le sujet de tout un traité volumineux. Nous devons nous borner à tracer largement le tableau général des principales conditions de la vie humaine, et à donner pour chacune un précepte qui découle évidemment de la conscience morale ou des idées absolues de bien et de devoir.

3. La division la plus naturelle des devoirs est celle qui part de cette considération que tout devoir a en vue un acte de notre volonté, que cet acte lui-même se rapporte nécessairement à quelque objet, et qu'ainsi, autant il y a d'espèces d'êtres en relation avec nous, autant il y a d'espèces d'actes à régler, autant de devoirs.

4. Or nous sommes en relation : 1° avec nous-mêmes; 2° avec les êtres matériels, ou avec la nature; 3° avec nos semblables ; 4° avec Dieu. De là quatre espèces de devoirs. La quatrième ne doit être traitée qu'après la théodicée. Les trois autres peuvent se réduire à deux et se subdiviser conformément au tableau suivant, qui ne demande pas d'explication.

1° Devoirs envers nous-mêmes :	devoirs envers notre âme :	devoirs comme êtres intelligents. devoirs comme êtres sensibles. devoirs comme êtres actifs et libres.
	devoirs envers notre corps.	
	devoirs envers la nature :	devoirs envers les animaux. devoirs envers les autres êtres de la nature.
2° Devoirs envers nos semblables :	devoirs envers la société :	devoirs envers les autres hommes en général. devoirs comme membre de la famille.
	devoirs envers l'Etat ;	devoirs du citoyen. devoirs de l'homme d'Etat.

II. — Morale individuelle, ou devoirs de l'homme envers lui-même (1).

Devoirs envers notre âme.

1. Comme être intelligents, nous sommes faits pour connaître : c'est donc un devoir pour nous de chercher à atteindre cette première fin de notre nature spirituelle. Mais devons-nous chercher à connaître uniquement pour connaître? Non, la connaissance doit être acquise en vue d'une certaine application pratique. Nos études, nos recherches, doivent donc être subordonnées à certaines fins utiles, légitimes, morales.

2. Par conséquent, il y a certaines connaissances que tout le monde doit chercher à acquérir, savoir, celles mêmes qui sont relatives à nos devoirs; d'autres, au contraire, qui doivent varier d'individu à individu, suivant les positions diverses et les fonctions que chacun est appelé à remplir. Il y a là deux sortes d'obligations, l'une générale, commune à tous, l'autre relative, et appropriée aux positions individuelles. Nul homme n'est excusable de ne pas faire ses efforts pour savoir quels sont ses devoirs ici-bas; et nul homme n'est excusable non plus de ne pas faire ses efforts pour acquérir les connaissances spéciales par lesquelles, suivant sa carrière, il peut mieux s'acquitter des devoirs particuliers attachés à cette carrière.

3. On voit d'après cela quelle est la solution à donner à ce problème général : Faut-il répandre l'instruction parmi le peuple? Indubitablement, il le faut, mais non pas au hasard. Il lui faut deux sortes de connaissances : 1° les connaissances *morales;* 2° les connaissances *utiles.* Les pre-

(1) Pour ce chapitre et pour le suivant, voir la *Morale* de Damiron.

mières sont immuables et les mêmes pour tous; les secondes doivent varier suivant la place que chaque homme est appelé à remplir. Ces deux principes très simples sont évidemment ceux desquels il faut partir pour diriger et améliorer l'instruction publique.

4. Comme êtres sensibles, notre devoir général est de donner à nos affections la direction et le degré convenables.

5. L'objet le plus proche de notre amour est nous-mêmes; mais nous devons nous aimer nous-mêmes d'une manière raisonnable, c'est-à-dire en vue de nos fins spirituelles; et sans porter préjudice à l'amour désintéressé des autres hommes, et à l'amour noble des choses impersonnelles et de Dieu. Du reste, l'égoïsme manque pitoyablement son but en donnant à notre puissance d'aimer qui est insatiable un seul but fini, le moi, tandis que nous avons autour de nous pour l'alimenter et la satisfaire, nos parents, nos amis, l'humanité, les merveilles de la nature, la science, la vertu, la poésie, et Dieu par dessus tout.

6. L'amour de nos semblables, supérieur à l'amour de soi, parce qu'il est désintéressé, résume en lui toutes nos obligations comme être sociaux. Là où il n'y aurait nul amour des hommes, partant nul désintéressement, il n'y aurait pas de société possible. Car il est reconnu, même en économie politique, que la prospérité commune ne saurait ressortir des égoïsmes individuels. L'amour des hommes est donc en réalité la plus grave de nos obligations, puisque c'est sur son accomplissement que reposent l'existence et l'économie du monde moral.

7. L'amour des choses impersonnelles est un devoir, parce que créés spirituels et appelés à des fins nobles et supérieures à la matière, en aspirant à ces fins nous remplissons notre destinée, nous la violons et nous nous dégradons en les négligeant. Toute âme est faite pour se nourrir

de vérité, de justice, de poésie et de religion, pour s'en rassasier avec délices; négliger de donner à l'âme cette nourriture, c'est laisser dépérir ce qu'il y a de plus élevé en nous : c'est abdiquer notre nature spirituelle. Cette apathie morale est tout à la fois indigne et stupide.

8. Comme êtres libres, notre devoir est l'affranchissement progressif de notre volonté. Les forces qui contrarient notre volonté sont ou en nous ou hors de nous : au dedans, ce sont les motifs que nous avons appelés spontanés, instinctifs ou irréfléchis; au dehors, ce sont les êtres de la nature ou la volonté de nos semblables.

9. Ces forces se posent de deux manières en contradiction avec notre volonté : elles la sollicitent ou bien elles lui résistent. De là deux devoirs : le premier, de résister aux sollicitations, quand elles sont contraires au devoir; le second, de lutter contre les obstacles, quand ils s'opposent à l'exécution de nos desseins légitimes. La vertu de résistance et la vertu d'action, la patience et la force sont les deux vertus des âmes libres, et ce sont elles qui font toutes les grandes choses de ce monde (1).

Devoirs envers notre corps.

10. Ces devoirs ressortent de la nature des rapports qui existent entre l'âme et le corps. Le corps est l'instrument de l'âme; il lui est uni 1° comme moyen de connaissance; 2° comme moyen d'expression; 3° comme moyen d'exécution. Nous ne le considérerons que sous ce dernier rapport.

(1) Au fond toute vertu (virtus) découle de ces deux-là. Damiron démontre très bien que celles qui tiennent de la force supposent aussi la patience, et réciproquement. Exemples des premières : le courage, la religion, le patriotisme, etc.; des secondes : la résignation, la confiance, le pardon, la pitié, etc.

11. Le corps devant être l'instrument des volontés de l'âme, il faut en premier lieu que nous le conservions en bon état; le soin de la vie et de la santé est un premier devoir, mais un devoir qui n'a de l'importance et de la réalité qu'en tant qu'il est considéré comme relatif aux autres devoirs. Conserver et soigner le corps pour le corps, serait une anomalie : cette conservation et ce soin doivent être en vue des fins morales de l'âme, et par conséquent la limite de cette conservation et de ce soin est tracée par nos autres devoirs. Le devoir peut donc être en certaines circonstances de négliger le salut de son corps; il peut même l'être de le sacrifier.

12. On voit pourquoi le suicide est un crime. Il ne le serait point s'il n'y avait point d'obligations morales; et il est très naturel que ceux qui se sont habitués à vivre hors de la soumission aux règles de la conscience, se croient maîtres de disposer absolument de leur vie : car ce n'est un devoir de vivre que parce que nous avons en vivant d'autres devoirs à remplir dont celui-là est la première condition. Par conséquent il n'y a nul argument à employer contre le suicide, à l'égard d'un homme qui ne se croit obligé à rien : c'est ce qu'a parfaitement compris Rousseau.

13. Le corps ne doit jamais devenir le maître de l'âme : ce serait le renversement des choses et la destruction de notre liberté; les appétits doivent être constamment subordonnés aux volontés de l'âme, soumises elles-mêmes à la loi du devoir. Nul vice ne nous paraît dégradant comme ceux qui sont en contradiction avec ce précepte, c'est-à-dire comme la gourmandise, l'ivrognerie et l'impudicité.

Devoirs envers la nature.

14. Il en est des devoirs envers la nature comme des devoirs envers le corps. La nature est faite pour nous et non pas nous pour la nature. Ce qué nous devons à la nature, c'est à nous que nous le devons et non pas à elle ; les devoirs envers la nature sont une partie des devoirs de l'homme envers lui-même. Nous nous bornerons sur ce sujet aux remarques suivantes.

15. En premier lieu certains animaux sont des auxiliaires utiles à la vie matérielle de l'homme. Et comme il est bon et conforme à la dignité de l'homme d'apporter des soins intelligents à l'entretien, au bien-être, à l'amélioration de sa vie matérielle, il est bon aussi et conforme à sa dignité de perfectionner autant qu'il est en lui par l'éducation, la nourriture, etc., les races animales destinées à le seconder dans ses travaux. C'est faire servir les choses à leurs fins, c'est faire ce qui est dans l'ordre, c'est faire bien.

16. Une autre utilité des animaux domestiques, c'est de fournir à l'homme le vêtement, la nourriture, les remèdes, etc., de là une conséquence semblable.

17. Il y a mieux. Quelques animaux sont susceptibles par la nature de leur intelligence (1) de former avec nous une sorte de société. Ce charme particulier n'est pas sans intérêt ; le cultiver, c'est en fin de compte utiliser avec sagesse un bienfait de la providence. C'est donc encore bien ; et l'homme qui, sans rien exagérer, exerce envers les ani-

(1) Le docteur Descurets a dit avec une justesse frappante d'expression, que l'intelligence des animaux est l'*ombre* de notre intelligence, comme notre intelligence est un *rayon* de l'intelligence divine.

maux certaines qualités du cœur, n'est pas ordinairement éloigné de les exercer envers ses semblables.

18. Il y a des animaux nuisibles. Envers eux le rôle de l'homme change. Ceux-là ont pour destination de donner lieu à l'homme d'exercer l'empire qui lui est dévolu sur tous les habitants de la terre. Comme le dit Damiron, l'homme a la haute police de la nature; c'est à lui d'y établir l'ordre, de conquérir la terre sur les animaux malfaisants, de combattre ceux-ci et de les reléguer au fond des déserts s'il n'a pas assez de force ou de génie pour les détruire ou pour les dompter. De là les mythes d'Hercule et de Thésée, véritables bienfaiteurs de l'humanité, et fondateurs des civilisations antiques.

19. Les plantes donnent lieu à des remarques analogues. L'empire de ce globe est octroyé à l'homme, et sa mission est de conquérir la nature cultivée sur la nature sauvage. (Voir les chapitres de Buffon sur ces deux natures.)

20. Les minéraux, les pierres, les marbres, les métaux, enfin tous les êtres de la nature et tous ses agents, sont au service de l'homme. Il est supérieur à tout; il a le droit d'établir partout la marque de sa souveraineté, et il le fait à la fois par l'industrie et par les beaux-arts, faisant ainsi plier la nature sous les deux idées de l'utile et du beau.

21. Mais la règle morale qui domine tous les emplois que l'homme fait de son autorité sur les êtres de l'univers, c'est la même que celle qui dirige souverainement les rapports de l'âme avec le corps. Cette règle est que la nature spirituelle de l'homme doit conserver la prééminence sur la nature matérielle, que celle-ci doit être au service de l'autre, que l'homme doit commander à la nature, mais dans des fins morales, ne pas y concentrer exclusivement son activité, et ne pas faire des richesses de ce monde l'unique but ni le but principal de ses efforts.

QUESTIONNAIRE

Division de nos devoirs.

1. Comment cette question ressort-elle des précédentes?
2. Dans quelles limites la renfermerons-nous?
3. Sur quelle considération établit-on la division des devoirs?
4. Combien y a-t il d'espèces de devoirs? Quelle est celle que nous traiterons ailleurs? Quel tableau peut-on former des autres?

Morale individuelle, ou devoirs de l'homme envers lui-même.

Devoirs envers notre âme.

1. Quel est notre devoir comme êtres *intelligents?* Est-ce simplement de chercher à connaître?
2. Combien avons-nous de sortes de connaissances à acquérir? Combien d'obligations sous ce rapport?
3. Faut-il répandre l'instruction parmi le peuple? Quelle instruction? Quelle remarque y a-t-il à faire sur l'application de ces principes?
4. Quel est notre devoir comme êtres *sensibles?*
5. Quelle est la règle de l'*amour de nous-mêmes?* En quoi l'égoïsme s'abuse-t-il?
6. Quelle est l'importance de l'*amour de nos semblables?*
7. L'amour du vrai, du beau, du bien, du saint est-il un devoir, et pourquoi?
8. Quel est notre devoir comme êtres *libres?* Quelles forces luttent contre la nôtre?
9. Quels sont les deux devoirs généraux qui résultent de cette lutte?
10. D'où viennent nos devoirs envers notre corps?

Devoirs envers notre corps.

11. Quel est notre premier devoir envers le corps? Quel est le but des soins que nous devons avoir de notre corps?
12. Pourquoi le suicide est-il un crime? Peut-on démontrer que c'est un crime à celui qui d'ailleurs ne se croit obligé à rien?
13. Quel est notre devoir général envers notre corps, sous le rapport de sa subordination envers l'âme?

Devoirs envers la nature.

14. Pourquoi ces devoirs sont-ils placés parmi les devoirs de l'homme envers lui-même?
15. Quelle doit être la conduite de l'homme envers les animaux, considérés comme *auxiliaires?*
16. N'ont-ils pas encore d'autres utilités?
17. Ne peut-on pas les considérer comme susceptibles d'un certain lien social?
18. Quelle doit être la conduite de l'homme envers les animaux *nuisibles?* Quel est le rôle de l'homme sous ce rapport?
19. Quelle est sa mission à l'égard de la nature végétale?
20. Quelle est sa mission à l'égard de la nature en général? Quelles sont les deux manières dont il exerce sa souveraineté?
21. Quelle est la règle supérieure de dignité et de hiérarchie qui doit présider à tous les rapports de l'homme avec la nature?

CHAPITRE SIXIÈME

DEVOIRS ENVERS L'HOMME EN GÉNÉRAL ET ENVERS LES MEMBRES DE LA FAMILLE. — DEVOIRS ENVERS L'ÉTAT.

I. — Devoirs envers l'homme en général et envers les membres de la famille.

Devoirs envers l'homme en général.

1. Ils se réduisent à deux : 1° ne point porter atteinte au développement légitime des facultés des autres hommes ; 2° les aider dans ce développement. Le premier de ces devoirs est négatif, et découle de l'obligation même où est chaque homme de faire le bien : car de cette obligation naît sa responsabilité, et de sa responsabilité naît son inviolabilité. Le second de ces devoirs est positif, et découle, non

plus de l'inviolabilité des individus isolés, mais de leur solidarité, en vertu de leur nature commune. Car étant doués de facultés semblables, appelés à un but commun, et mis en société pour y coopérer par des efforts communs, nul ne saurait isoler son devoir du devoir de ceux qui l'entourent, et son bien de leur bien, sans dénaturer par là même ses obligations personnelles.

2. Ne pas porter atteinte au développement légitime des facultés des autres hommes, cela s'entend, soit de leurs facultés organiques et de leur vie animale, qui est sacrée, parce qu'elle est l'instrument, la condition, le moyen de la vie morale, soit et plus directement encore de leurs facultés et de leur vie spirituelles. C'est donc les respecter dans leur existence, dans leur intelligence, dans leur sensibilité morale, dans leur liberté.

3. Aider les autres hommes dans le développement légitime de leurs facultés, cela s'entend dans tous les sens ci-dessus. De là l'obligation 1° non seulement de ne pas attenter à leur vie, mais de les aider à vivre, de leur procurer le bien-être, de les secourir dans la misère, la maladie, l'adversité. De là l'obligation 2° non seulement de ne pas étouffer leur intelligence et la retenir dans son essor légitime, mais de la seconder, de la favoriser, et surtout de la diriger en lui assignant son but moral. De là l'obligation 3° non seulement de ne pas priver le cœur de l'homme de ses légitimes affections, mais de nourrir son âme de sentiments purs et nobles, de lui enseigner à ne pas donner pour aliment à ce besoin d'aimer qui est le moteur réel de notre vie spirituelle, des objets bas ou intéressés, mais des objets désintéressés et grands. De là enfin l'obligation 4° non seulement de ne pas attenter à sa liberté, soit par l'esclavage proprement dit, soit par une domination odieuse appuyée sur la force physique, soit par tout

genre d'oppression ; mais encore de l'élever par nos conseils, notre influence morale et nos exemples, à l'affranchissement progressif qui fait en réalité toute la dignité de l'homme ; l'initiant ainsi au secret de cette liberté morale, dont la liberté civile et la liberté politique sont les conséquences et nullement les antécédents (1).

Devoirs envers la famille.

4. L'homme individuel, à proprement parler, n'existe pas. Nous sommes tous du genre humain, et nous y tenons par la famille. Le genre humain ne se compose point d'individus, mais de familles. Nous sortons de la famille à titre d'enfants, puis nous la renouvelons à titre de pères. Tel est l'ordre général, auquel on n'échappe que par exception, et l'individu qui garde le célibat, nous paraît manquer en quelque chose à l'humanité, s'il ne remplace la paternité par quelque genre de dévouement équivalent, par exemple, par le sacerdoce.

5. Ainsi, nos devoirs d'hommes sont très particulièrement dans le cercle de la famille, où ils se divisent naturellement en quatre espèces : 1° devoirs des époux ; 2° devoirs des parents ; 3° devoirs des enfants ; 4° devoirs des frères.

6. Chacune de ces quatre espèces ressort des fonctions de chacun des membres de la famille. A l'homme l'autorité et la force ; mais l'autorité et la force ne sont pas des priviléges dont on puisse user arbitrairement ; ceux-là, comme

(1) Les véritables hommes *avancés* sont les gens vertueux. Autant qu'il est en eux, ils établissent ici-bas le règne de la liberté morale, d'où sortent les autres libertés. Quant à ceux qui prêchent ces libertés et méconnaissent la vertu, ils sont, malgré leurs paroles, des hommes *arriérés*. Vous voulez le progrès, et vous avez raison ; mais c'est par vous qu'il faut le commencer, et le commencer par la vertu et la liberté morale.

tous les autres, sont subordonnés à la raison comme règle suprême. Évidemment le but raisonnable de l'autorité est le bien commun de ceux sur qui elle s'exerce. De même le rôle de la femme est plus particulièrement l'influence du sentiment; en toute rigueur la femme est le complément de l'homme, et sa seconde moitié, comme dans l'âme en général, les sentiments complètent les idées et réagissent sur elles. De là les devoirs généraux de la femme. Et ainsi des autres fonctions de la famille et des devoirs de ses divers membres.

II. — Devoirs envers l'Etat.

1. Nous sommes tous nés au sein de la société, par le fait de la société. Demander si nous avons constitué la société dans laquelle nous avons pris naissance, c'est poser une question absurde; et comme il en est de même de tous les hommes, il s'ensuit immédiatement que la société est aussi peu de création humaine que l'homme lui-même (1).

2. De là cette vérité simple, que chaque homme étant uni étroitement et nécessairement au tout social, a envers ce tout social des devoirs aussi naturels et aussi rigoureux qu'envers lui-même et envers les hommes en général ou sa famille en particulier.

3. Mais où est pour lui ce tout social, cette société? Elle ne se borne évidemment pas à la famille, puisque cette famille est elle-même environnée d'autres familles qui reçoivent d'elle et exercent sur elle une certaine action, soit dans le cercle de la vie physique, soit dans celui de la vie morale. Elle s'étend donc d'abord à cet ensemble de fa-

(1) Nous ne pouvons donner ici les autres arguments de cette vérité. On les trouvera parfaitement développés dans le premier volume de l'*Unité spirituelle*, par M. Blanc Saint-Bonnet.

milles qui ont : 1° un certain territoire commun, avec des intérêts matériels communs ; 2° et aussi des idées et des croyances communes. Dans les limites les plus resserrées, cela forme ce qu'on nomme précisément *la commune*. Mais comme les communes elles-mêmes ont aussi entre elles un certain territoire commun ou renfermé dans l'intérieur de certaines grandes limites naturelles, et des idées et croyances communes manifestées par la communauté de la langue, on voit comment de degré en degré on s'élève de la simple commune jusqu'à ce qu'on nomme *le pays*.

4. Mais le pays n'est pas le territoire. Le territoire commun n'en est que le lieu ; les idées communes, le langage commun, et par dessus tout, ce qu'il importe de signaler d'une manière particulière, une fonction commune réservée aux hommes de ce pays, et que tous ne voient pas clairement, mais à laquelle tous se sentent liés, tout cela forme ce qu'on peut appeler l'*âme du pays* Or pour nous, hommes, les choses de l'ordre spirituel doivent recevoir une expression visible et corporelle pour entrer dans l'ordre des réalités pratiques. Quel est donc le *corps du pays?* C'est l'*État*, c'est-à-dire : 1° les institutions et les lois du pays, lesquelles sont écrites ou peuvent l'être, et s'appliquent aux faits journaliers de la vie, sont par conséquent sous une forme sensible et saisissable; 2° les hommes investis de l'autorité; car il n'y a point de lois possibles sans pouvoir, et point de pouvoir sans hommes qui représentent le pouvoir.

5. Envers les institutions et les lois, le devoir de tous les citoyens, y compris les hommes appelés autorités, et qui par la nature même de leurs fonctions sont les *premiers* citoyens, c'est-à-dire *les plus obligés*, ce devoir se résume dans le dévouement. Or chacun doit se dévouer suivant les prescriptions mêmes de la loi et la place qu'il occupe dans l'ensemble. Pour tous indistinctement c'est la soumission à

ces lois jusqu'à la limite où ces lois se trouveraient en contradiction évidente avec la conscience : car c'est de la conscience qu'émane toute obligation, et il serait absurde qu'au dehors d'elle il y eût quelque obligation supérieure à elle. Ensuite, viennent les obligations spéciales. Le jeune homme se dévoue au pays, en le défendant par les armes, ou en s'exerçant par le travail à contribuer à sa prospérité et à sa gloire ; le père de famille, en bien élevant ses enfants, ce qui est déjà obligatoire pour lui, et devient ainsi un devoir encore plus sacré ; chaque citoyen enfin, en se vouant à sa profession en vue de l'utilité commune et du bien des autres citoyens : chaque profession ainsi considérée est une vraie *fonction*, et l'artisan a la sienne aussi bien que le magistrat et le capitaine.

6. Envers les hommes investis de l'autorité, le devoir est analogue. Par là même qu'ils ont l'autorité, ils deviennent sacrés comme la conscience morale elle-même en qui est l'autorité primitive ; mais il est clair que l'obéissance et le respect leur sont dus en tant que représentants de cette même autorité. Et s'ils ont droit au respect de leurs subordonnés, ils ont en même temps des devoirs plus graves que tous les autres citoyens du même pays.

7. Ces devoirs varient avec la diversité des fonctions ; et ces fonctions elles-mêmes sont de trois espèces générales ; autrement, il y a trois pouvoirs : l'un pour constituer la loi, l'autre pour la promulguer et la maintenir, le troisième pour en faire les applications. Ces trois pouvoirs ont été appelés *législatif*, *exécutif*, *judiciaire*. On voit sans peine les obligations *générales* que chacun d'eux impose.

8. Dans ce qui précède, on voit que le souverain et le sujet sont liés l'un envers l'autre par des droits et des devoirs réciproques. Si le souverain substitue l'arbitraire à la raison, seule véritable souveraine de l'homme, il y a despo-

tisme. Si le sujet brise l'inviolabilité du souverain, il y a révolte et anarchie. On prévient jusqu'à un certain point ces deux excès par des lois spéciales qui garantissent simultanément les droits du souverain et ceux du sujet ; on les nomme *chartes* ou constitutions. Ce n'est point le lieu d'en parler. Nous signalerons seulement cette idée fort importante et dont l'origine est toute chrétienne, que plus l'autorité du souverain s'éloigne de l'arbitraire pour se renfermer dans la justice absolue, plus elle s'approche par là même de l'inviolabilité, et réciproquement ; nulle part l'autorité n'est plus fréquemment violée que chez les despotes. L'histoire entière confirme cette proposition, qui du reste se vérifie en petit dans les relations de la vie privée.

9. Enfin, de peuple à peuple des rapports s'établissent, hostiles dans l'origine, peu à peu plus fraternels, à mesure que des croyances communes y germent et y enfantent des mœurs analogues et des institutions semblables. De là la guerre et la paix, les alliances, les traités, les relations diplomatiques, toutes choses dont nous laissons le détail aux traités spéciaux. Mais il est clair que de peuple à peuple, comme d'homme à homme, doivent régner des principes d'équité générale, hors desquels il y aurait arbitraire et droit du plus fort.

QUESTIONNAIRE

Devoirs envers l'homme en général.

1. Quels sont les deux devoirs généraux de l'homme envers l'homme? Quelle est l'origine du premier? quelle est celle du second?
2. Quels sont les devoirs contenus dans le précepte général de *ne pas porter atteinte au développement légitime des facultés des autres hommes?*
3. Quels sont les quatre devoirs positifs contenus dans l'obligation générale d'*aider les autres hommes dans le développement légitime de leurs facultés?*

Devoirs envers la famille.

4. Quel est le véritable élément du genre humain?
5. Quel est le lieu naturel de nos devoirs d'êtres sociaux? En combien d'espèces se divisent-ils?
6. Comment détermine-t-on les devoirs des membres de la famille?

Devoirs envers l'Etat.

1. Quelle est l'origine de la société?
2. Qu'en résulte-t-il pour chaque homme?
3. Qu'est-ce qui constitue la *commune?* Qu'est-ce qui constitue le *pays?*
4. Quelle est l'*âme* du pays? Quel est le *corps* du pays?
5. Quel est le devoir général de tous les citoyens? Quelle est la seule limite de la soumission aux lois civiles? Quelles sont les obligations spéciales des citoyens?
6. Quel est le devoir envers l'autorité civile?
7. Quels sont les devoirs de ceux qui sont revêtus de cette autorité?
8. Quels sont les deux écueils de la souveraineté? Comment les prévient-on? Quelle est la vraie garantie de l'inviolabilité dans les souverains?
9. Les peuples n'ont-ils pas des rapports entre eux? Où doit-on chercher les règles de ces rapports?

APPENDICE

I. — Des droits.

1. Les droits naissent des devoirs et sont de plusieurs sortes. Comme dans tout devoir on peut considérer, 1° celui qui en est l'objet ou envers qui on est obligé; 2° celui qui en est le sujet ou qui est obligé; 3° et enfin celui qui prescrit l'obligation : il y a donc aussi trois espèces de droits.

2. *Le droit de celui envers qui on est obligé* n'est pas autre chose que le devoir de celui qui est obligé, mais considéré par rapport à son objet. Dire qu'un père a droit à être respecté de son fils, ou que le fils doit respecter son père, c'est dire la même chose ; dire que le fils a droit à être protégé, élevé par son père, ou que le père doit protéger, élever son fils, c'est évidemment présenter la même vérité sous deux rapports. Il en est de même de cette locution : *Je me dois à moi-même*, qui est complétement identique à celle-ci : *Je dois*, et qui n'en diffère qu'en ce qu'on se considère dans l'une comme *objet*, et dans l'autre comme *sujet* du devoir.

3. *Le droit de celui qui est obligé* s'appelle *inviolabilité :* c'est la plus noble prérogative de l'homme : elle est la conséquence immédiate de sa raison et de sa causalité. *Je suis cause raisonnable de mes actes*; *donc je suis responsable : je suis responsable ; donc je suis inviolable.*

4. *L'inviolabilité* s'étend à trois choses : 1° aux actions du sujet responsable ; 2° aux conditions de l'accomplissement de ses devoirs ; 3° enfin aux conséquences de cet accomplissement.

5. *L'inviolabilité relative aux actions du sujet responsable* ne l'est pas seulement aux actions justes, mais aux actions indifférentes (s'il en est de telles) ; et, quant aux actions mauvaises, jusqu'à la limite où ces actions blessent directement les droits d'autrui, le sujet n'est responsable et ne cesse d'être inviolable qu'à l'égard d'une autorité dont le droit naturel ou dérivé soit de le reprendre ou de le punir.

6. *L'inviolabilité relative aux conditions de l'accomplissement du devoir* a pour objets principaux l'existence du sujet, sa santé, ses facultés, sa liberté et sa fonction ou profession, qui est le lieu, la matière incessante et précise de ses obligations journalières.

7. *L'inviolabilité relative aux conséquences du devoir accompli* a pour objets principaux la *considération* acquise et la *propriété*. Dans l'ordre, ces deux biens extérieurs sont la légitime conséquence d'un développement régulier des facultés du sujet; et l'inviolabilité n'a pas ici d'autres limites que celles indiquées par l'inviolabilité relative aux actions du sujet.

8. *L'inviolabilité dans l'individu* doit être comprise de la même manière dans la *famille*, dans la *commune* et dans le *pays*.

9. De l'inviolabilité à tous ses degrés et sous toutes ses faces naît immédiatement le *droit de réagir* contre toute attaque. Ce droit est connu et consacré dans le langage ordinaire sous le nom de *droit de légitime défense*. Mais, comme la réaction, considérée en soi, est à son tour une attaque contre une autre inviolabilité, elle n'est légitime, *hors le cas de nécessité*, que par l'intervention et la médiation d'une autorité naturelle ou dérivée.

10. Le plus remarquable des *cas de nécessité* est celui de la *défense de sa vie*. Le droit qui en résulte va jusqu'à donner la mort à l'agresseur, si notre propre salut l'exige, ou si la défense légitime produit involontairement cette conséquence. Mais ce droit s'arrête là où le danger cesse, et l'homme attaqué qui frappe son agresseur mis hors de combat, devient homicide.

11. De plus, il est évident que la réaction contre l'attaque étant en soi une violation du droit naturel, légitimée par la seule nécessité, ne doit pas dépasser en importance la violation commise par l'agresseur. Tuer un voleur qui dérobe les fruits de notre jardin, c'est un véritable homicide.

12. *Le droit de celui qui prescrit l'obligation*, ou le droit de l'autorité, est de plusieurs sortes, ou plutôt il y a plu-

sieurs sortes d'*autorités* participant toutes, mais à des degrés divers, au même droit.

13. La première autorité de l'homme, l'autorité fondamentale, l'autorité sans laquelle aucune autre autorité ne serait acceptable ni même compréhensible, c'est la *conscience morale*. La conscience morale nous avertit impérieusement que nous avons des devoirs, nous impose pour premier devoir celui de nous éclairer sur nos diverses obligations spéciales, et nous apprend tout à la fois que nous sommes *inviolables* comme être moraux soumis à la loi morale, mais qu'au même titre nous sommes *responsables* envers notre conscience morale ou envers Dieu, et envers toute autorité participant en quelque degré à notre égard à cette autorité suprême.

14. La première autorité naturelle qui émane de la conscience morale est celle de tout être moral envers un être moral son semblable. Deux être moraux éclairés par la conscience morale ont le droit mutuel de s'avertir de leur devoir, de se reprendre de leurs fautes, de s'estimer et de se mésestimer suivant leur mérite ou leur démérite. Mais toute intervention d'un tel droit n'est pas légitime : elle est essentiellement subordonnée à l'utilité qui en résulte pour la fin morale de celui qui est l'objet de cette intervention.

15. Dans toute réunion d'hommes, petite ou grande, une autorité doit se former pour intervenir dans les débats, rappeler chacun au devoir, diriger les individus et la communauté vers sa fin. Le droit de cette autorité expire aussitôt qu'elle se met en opposition évidente avec la conscience morale, source et règle de toute autorité.

16. Il est impossible qu'une telle autorité ne se forme pas partout où il y a société humaine; et toute autorité humaine a dans son origine deux élément distincts, l'un

nécessaire, qui est sa participation à l'autorité de la *conscience morale*, et l'autre *contingent*, lequel consiste dans les circonstances extérieures, qui déterminent l'existence extérieure et la personnification de l'autorité.

17. Il n'est pas de notre plan de suivre le détail des diverses autorités établies sur terre, depuis celle du *père de famille* qui est l'autorité primitive et le modèle de toutes les autres, jusqu'aux combinaisons très variées qui ont résulté des divers états de civilisation. Il nous suffira de remarquer un trait important de l'autorité légitime, reconnu par le bon sens de tous les peuples et de tous les âges : c'est qu'à aucun degré de la hiérarchie, *nul ne peut s'investir lui-même de l'autorité.*

II. — Du duel.

1. La première chose à faire pour juger sainement la question du duel, c'est de se mettre dans la position d'esprit la plus libre à l'égard de cet empire qu'exerce toujours sur nous et malgré nous une opinion commune, soutenue par le point d'honneur. Pour atteindre ce but, il faut isoler les éléments essentiels de la question des diverses circonstances auxquelles ils se trouvent liés, afin de les envisager en eux-mêmes.

2. Un grand écrivain du dix-septième siècle a dit : *Deux hommes du peuple qui se battent à coups de couteau sont des coquins ; mais allongez les armes, faites-en des épées, voilà ce qu'on appelle une affaire d'honneur.* Toute la force de ce raisonnement ironique vient de ce que l'une des circonstances du préjugé dont il s'agit est l'emploi de certaines armes à l'exclusion des autres.

3. Il est évident pour tout homme qui n'est pas sous l'in-

fluence d'une prévention, que le duel est un crime au même titre que le *suicide* et l'*homicide* dont il est une sorte de combinaison. Mais si la prévention cachant l'évidence, on niait la parité du duel avec le suicide et l'homicide, par la raison qu'il y a défense mutuelle, et qu'ainsi les chances sont partagées et balancées, on ramènerait facilement l'évidence ainsi déguisée en changeant les circonstances.

4. En effet, présenter à quelqu'un un fruit empoisonné, c'est se rendre coupable d'homicide. Lui présenter le choix sur cinq fruits, dont un seul est empoisonné, c'est encore une tentative d'homicide, quoiqu'il y ait une seule chance de succès contre quatre. Le consentement de la personne à courir cette chance ne diminuerait en rien le crime de la tentative, puisque nul n'ayant droit sur sa propre vie, ne peut communiquer un droit qui lui manque. Le consentement, en pareil cas, n'aurait pas d'autre résultat que de faire deux coupables au lieu d'un. Enfin, si celui qui présente les fruits en choisissait un de son côté, et partageait ainsi la chance de l'empoisonnement, cette circonstance nouvelle ne diminuerait rien au premier crime et en ajouterait un second, savoir la tentative du suicide.

5. Du reste, les arguments qui établissent que le duel est un crime ne sont pas combattus par des arguments contraires ; on se borne à leur opposer une fin de non-recevoir, tirée de certains motifs impérieux qui contraignent parfois l'homme le plus opposé au duel à en subir la funeste loi. Ces motifs sont en général les suivants : 1° notre honneur outragé et pour la réhabilitation duquel les lois humaines peuvent se trouver impuissantes ; 2° l'obligation de soutenir, non plus notre propre honneur, mais celui de personnes à qui nous sommes liés par le sang, l'amitié ou la reconnaissance ; 3° enfin certaines positions forcées où l'on ne saurait éviter une sorte d'opprobre si l'on ne se ré-

signe à faire ce que prescrit l'usage. En trois mots, l'*honneur*, la *générosité*, le *respect humain*.

6. Ces motifs ne deviennent une sorte d'arguments qu'en substituant mal à propos la sensibilité à la raison. L'intérêt qu'on porte à l'homme placé en présence d'un devoir pénible ne saurait diminuer en rien son obligation, et lui-même ne saurait être admis à opposer à la voix de la conscience les déchirements qu'il éprouve pour lui obéir. Les difficultés du devoir n'ont qu'une valeur en morale, c'est d'ajouter au mérite du devoir accompli ; jamais elles n'ont le pouvoir d'en dispenser ; et les martyrs ont appris au monde que les épreuves les plus terribles ne sont jamais au-dessus de l'homme qui est résolu d'être fidèle à la loi de Dieu, et qui invoque dans ses situations pressantes celui d'où vient toute force comme toute lumière.

7. Mais, il faut l'avouer, ce dernier secret manque souvent à l'homme ; toute morale qui ne remonte pas à Dieu et ne se consomme pas dans la religion, nous laisse bien faibles contre les grandes épreuves; et l'un des signes palpables de cette faiblesse, entre beaucoup d'autres, est précisément l'empire humiliant que le duel exerce encore sur tant d'âmes réputées fortes ; âmes en réalité bien faibles, qui maudissent un préjugé, et lui sacrifient par un crime.

III. — Des fins que les hommes se proposent en cette vie.

1. L'homme a deux fins : l'une présente, qui est l'accomplissement de la loi morale ; l'autre ultérieure, étroitement liée à sa fin présente, et qui est le bonheur.

2. Ce serait un travail d'une grande utilité pratique, que d'apprécier de ce point de vue les différentes fins que les hommes se proposent en cette vie, et de voir comment elles

s'éloignent ou se rapprochent plus ou moins de leurs fins véritables.

3. Nous indiquerons comme exemple trois des fins les plus ordinaires de la vie pratique. La première est celle des hommes qui ne se proposent autre chose en ce monde que de *jouir de l'existence;* la seconde est celle des hommes qui se proposent de se préparer par le labeur de leur jeunesse et de leur âge mûr une vieillesse agréable, consacrée à un repos légitime. La troisième est celle des hommes qui se proposent de préparer l'avenir de leurs enfants.

4. La première fin, qui se résume par ces mots *jouir de l'existence,* peut, au début, être érigée en principe de conduite presque innocemment et par l'inconsidération d'un cœur livré trop exclusivement à ce désir du bonheur que tout homme porte en lui-même ; mais elle ne tarde pas à produire la négligence et l'oubli du devoir, parce que l'accomplissement du devoir, quoiqu'il soit la vraie voie du bonheur dans cette vie même, nécessite d'abord des sacrifices et des résolutions pénibles. Cette fin est essentiellement égoïste en soi, puisqu'elle pose le *moi* comme le but unique de tous les actes de la vie. Enfin cette fin est une illusion dont le terme est une amère déception, parce que la jouissance de la vie recherchée pour elle-même est nécessairement bornée dans sa durée, bornée dans ses moyens, et privée de cette estime de soi-même et de ce calme intérieur que la vertu seule donne, et sans lesquels tout bonheur apparent n'est qu'un mensonge.

5. La deuxième fin, réduite aux proportions d'un motif secondaire, d'une espérance accessoire, capable de soutenir l'homme au milieu de ses travaux, fait partie des considérations de l'intérêt bien entendu, et peut venir en aide à des principes supérieurs. La providence a pourvu la nature humaine des ressources les plus variées, et tout en plaçant

au sommet de ses facultés la conscience de sa destinée morale, et l'obligation d'y aspirer, elle l'a munie d'une foule de principes secondaires, qui s'harmonisent avec ce principe suprême et sont souvent plus efficaces que lui dans les détails de la vie. Mais leur écueil est précisément de faire tomber dans l'oubli de la vraie fin de l'homme et de la règle souveraine de sa vie. Par exemple, que l'homme concentre toutes ses vues exclusivement sur une heureuse vieillesse, terme de ses travaux, sans motif plus élevé, sans aucune conception d'une destinée ultérieure, et vous n'avez plus sous vos yeux que la plus pitoyable dérogation et le plus illusoire des calculs ; un être immortel n'aspirant qu'à quelques jours d'un repos incomplet, qui lui manquera peut-être, et qui dans tous les cas sera vicié radicalement par la perspective prochaine du tombeau.

6. La troisième fin que nous avons indiquée n'est rien moins, pour les trois quarts de l'espèce humaine, que la condition naturelle de ses plus sacrés devoirs. Le devoir est un dévouement, et l'homme est, par le plus heureux penchant, poussé à se dévouer pour les siens ; il ne manque à une vie consacrée à l'avenir d'une famille, pour être parfaitement régulière et méritoire, que d'être subordonnée à la haute conviction du devoir, et à cette pensée que l'avenir de nos enfants est avant tout *avenir moral*. Mais si cet avenir moral est converti en avenir social, avenir de position, avenir de fortune, non plus considérés comme moyen et condition de l'avenir moral, mais érigés au lieu et place de cet avenir, il y a là une funeste étroitesse de vue, sujette aux mêmes reproches que la précédente. Une expérience fréquente montre au reste que l'avenir des enfants ainsi conçu et restreint par les pères est souvent manqué, même dans ces étroites limites ; tandis que, sous l'influence des vrais principes de la vie

humaine, qui sont par conséquent ceux d'une éducation vraiment forte, les résultats secondaires sont atteints en même temps que ceux qui sont les premiers et les plus importants. Ici, comme partout, quand il s'agit des individus comme quand il s'agit des sociétés, s'accomplit cette parole : « Cherchez avant tout le royaume de Dieu et sa « justice, et le reste vous viendra par surcroît. »

THÉODICÉE

OU

THÉOLOGIE NATURELLE

CHAPITRE PREMIER

PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR L'EXISTENCE DU MONDE EN GÉNÉRAL. — PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR L'ESPRIT HUMAIN EN PARTICULIER. — PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR L'ASSENTIMENT GÉNÉRAL DES PEUPLES. — PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA RAISON OU PAR LES IDÉES NÉCESSAIRES DE NOTRE INTELLIGENCE.

I. — Preuve de l'existence de Dieu par l'existence du monde en général.

1. Cette preuve se fait par un *raisonnement* auquel on donne pour *mineure* les faits de l'expérience ordinaire et pour *majeure* l'un ou l'autre de ces deux axiomes :

1° *Toute œuvre suppose un ouvrier ;*

2° *Tout mouvement suppose un moteur.*

2. Ces deux axiomes admis, la double conséquence qui s'en tire est visible, savoir : 1° que le monde suppose un auteur qui lui-même n'en suppose point, une cause qui existe par elle-même (1) ; 2° que les mouvements divers des êtres matériels supposent un premier moteur spirituel. Ainsi se démontre Dieu, 1° comme créateur et ordonnateur de toutes choses ; 2° comme moteur universel.

3. Si les deux axiomes qui sont la base de cette double démonstration sont contestés, il ne faut point les soumettre eux-mêmes à une démonstration : ce serait un cercle vicieux, et on s'engagerait ainsi dans une fausse voie, aboutissant à de plus grandes obscurités.

4. L'unique chose à faire, la seule rationnelle, c'est d'établir que ces axiomes sont réellement admis par ceux mêmes qui les nient. Cela n'offre aucune difficulté, car les axiomes n'apparaissent point dans notre intelligence sous leur forme générale, mais ils sont primitivement renfermés dans des affirmations particulières : d'où il suit, que pour les vérifier, il ne faut point les présenter à l'esprit sous leur forme générale ou scientifique, mais sous une forme particulière ou de bon sens spontané.

5. Un homme aveuglé par la passion ou par un système peut refuser d'acquiescer à cette proposition générale que *toute œuvre suppose un ouvrier ;* ce même homme cependant ne cesse dans le cours de la vie pratique de faire une foule d'affirmations particulières qui tirent toute leur force

(1) Cette première preuve se dédouble suivant que l'on considère l'existence contingente du monde, qui ne saurait avoir en lui-même sa *cause productrice*, ou l'ordre qui y règne, et qui révèle une *cause ordonnatrice*, intelligente et toute-puissante (voir le chapitre suivant). Dans ce dernier argument, les sciences physiques forment, par leur ensemble, comme une vaste *mineure*, qui est de plus en plus convaincante, à mesure que ces sciences se perfectionnent et que les lois et les rapports des moyens et des fins dans les œuvres de la création sont mieux et plus complétement connus.

de cette proposition générale. Pour le convaincre, il faudra donc partir de ces applications qu'il ne peut nier ; elles serviront à établir la réalité de l'axiome, lequel à son tour fournira la conséquence cherchée, sans réplique possible. (On peut voir fort en détail le développement de cette excellente marche dans le Traité de l'existence de Dieu de Fénelon.)

II. — Preuve de l'existence de Dieu par l'esprit humain en particulier.

1. Cette preuve se fait aussi par le *raisonnement*, et conclut à l'existence de Dieu : 1° comme auteur ou créateur de l'esprit humain ; 2° comme modèle infini et parfait dont l'esprit humain est la copie finie et imparfaite.

Les deux majeures d'où on tire ces deux conclusions sont aussi deux axiomes, dont le premier appartient déjà à la démonstration précédente :

1° *Toute œuvre suppose un ouvrier ;*

2° *Tout attribut fini suppose un attribut infini, et tout être fini, un être infini.*

2. Nous savons comment s'établit la réalité du premier. Le second se vérifie par la nature même de notre intelligence. Par exemple, la sagesse d'un homme nous est conçue comme plus grande ou plus petite que celle d'un autre homme, et par conséquent comme plus ou moins bornée. Or la concevoir comme bornée, c'est la concevoir comme pouvant être indéfiniment plus grande, ce qui ne se peut, si nous ne concevons en même temps une sagesse infinie, ou telle qu'aucune sagesse finie ne saurait l'atteindre en augmentant sans cesse. Il en est ainsi de tout autre attribut. En général, la notion d'un attribut fini implique celle d'un attribut infini, comme la notion d'une étendue bornée sup-

pose celle de l'espace sans limites, et comme celle de la succession suppose celle du temps qui n'a ni commencement ni fin.

III. — Preuve de l'existence de Dieu par l'assentiment général des peuples.

1. La preuve de l'existence de Dieu par l'assentiment universel se fait par un *raisonnement* qui a pour *majeure* un axiome, et pour *mineure* un fait notoire.

L'axiome, c'est que *toute proposition universellement admise est vraie ;*

Le fait notoire, c'est que *tous les peuples de la terre, à toutes les époques, ont constamment cru à l'existence de la Divinité.*

2. L'axiome dont il s'agit n'est qu'une forme particulière de celui qui sert de base à la confiance générale que nous avons dans la raison humaine ; savoir, que la *raison humaine est vraie.* Les erreurs sont toutes personnelles et dérivent des causes qui altèrent temporairement ou accidentellement la connaissance du vrai. Donc ce qui, au milieu des erreurs humaines, demeure universellement cru et consenti, est essentiellement vrai.

3. Quant au fait notoire, il est du domaine de l'histoire, et il se vérifie en effet pour tous les temps et pour tous les lieux. Il ne pourrait y avoir des doutes que pour quelques individus isolés et pour quelques peuplades abruties. Mais d'un côté, aucun document réellement authentique ne constate nulle part dans aucune réunion d'hommes, l'oubli absolu de la Divinité et l'absence complète de culte. D'un autre côté, quand un peuple se rencontrerait dépourvu totalement de croyance religieuse, cela ne prouverait point contre l'unanimité des autres peuples que la croyance en Dieu n'est

pas dans la raison humaine, mais que cette croyance étant soumise à la condition extérieure de la parole et de la révélation, ou cette condition extérieure n'a point été remplie, ou son effet a été progressivement détruit (1).

4. Il est vrai que si les peuples sont unanimes dans la croyance en Dieu, ils diffèrent beaucoup dans la manière de concevoir la nature divine. Mais cette variété dans la manière de concevoir la nature de Dieu, ne détruit rien au fait fondamental, celui de la croyance en l'existence de Dieu; à cet égard, suivant la remarque de Joseph de Maistre, le polythéisme le plus grossier est comme une erreur de calcul, qui suppose dans ceux qui la commettent l'idée de l'unité.

IV. — Preuve de l'existence de Dieu par la raison ou par les idées nécessaires de notre intelligence.

1. Nos idées se divisent en deux grandes catégories, les idées contingentes et les idées nécessaires. Les idées contingentes sont dues à l'expérience, les idées nécessaires à la raison; l'expérience et la raison, voilà leur double origine. Mais c'est là, si l'on peut le dire, leur origine *psychologique*. Ces idées sont la vue des réalités; quelles sont donc les réalités qui produisent en nous les idées, ou quelle est leur origine *ontologique?* Evidemment deux espèces de réalités, les réalités contingentes et les réalités nécessaires; les êtres finis et créés (corps et esprits), et l'être infini et incréé, que supposent les êtres finis et créés, précisément

(1) Il est fort remarquable, en effet, et incontestable, que partout, excepté chez les juifs et chez les chrétiens, la notion de Dieu s'est toujours altérée, ne s'est jamais perfectionnée. Là où règne le fétichisme, par exemple, il règnera sans fin, à moins d'une intervention étrangère ou d'une prédication.

comme les idées contingentes supposent les idées nécessaires.

2. Il suit de là que l'expérience des sens se développant simultanément avec l'expérience de la conscience, et l'une et l'autre simultanément avec la raison, les trois réalités affirmées par l'esprit humain, ou la matière, l'âme et Dieu, le sont simultanément, et d'une manière inséparable.

3. Ces trois réalités, conçues comme objet de nos idées, sont encore conçues comme causes, et manifestées en nous par trois espèces d'effets :

Les sensations, produites en nous d'une manière fatale, nous révèlent les forces extérieures;

Les volitions réfléchies ou résolutions nous révèlent notre propre activité volontaire et libre;

Enfin le principe de causalité, après avoir déterminé ces deux espèces de causes finies, nous révèle, en s'appliquant à lui-même, la cause première de la raison, et la cause absolue de toute cause contingente (1). (Voir le Traité de Fénelon, 2e partie.)

V. — Importance relative de ces diverses preuves.

1. Les trois premières preuves reposent sur des axiomes ou principes fournis par la raison. C'est dire qu'en définitive toutes les preuves de l'existence de Dieu se réduisent à la preuve rationnelle ; elles en diffèrent comme des applications diffèrent de leur principe.

2. En effet, quand nous prouvons Dieu comme cause de l'univers et comme son premier moteur, nous partons du

(1) La preuve de Dieu par la raison, dite preuve métaphysique, peut revêtir d'autres formes, et devenir la preuve par l'idée de l'*infini*, par l'idée du *parfait*, par l'idée de l'*Etre nécessaire*.

principe de causalité, qui seul et directement nous élève jusqu'à Dieu, sans l'intermédiaire du monde.

3. Il en est de même quand nous prouvons Dieu comme le créateur de l'esprit humain et comme le type infini de son être et de ses attributs. L'idée pure de la cause et de l'infini nous viennent de la raison, et la raison c'est la vue immédiate de la réalité incréée (§ 4).

4. L'assentiment universel n'est que la manifestation de la raison, et n'a de valeur que par elle. Pour croire à l'autorité de l'assentiment universel, il faut d'abord croire à l'autorité de la raison, ce qui est implicitement croire en Dieu.

5. Donc, pour les esprits qui se rendent compte philosophiquement des croyances, la véritable preuve de l'existence de Dieu, c'est la quatrième. Elle n'est même pas une preuve à proprement parler, mais l'explication de la croyance en Dieu. Nous croyons en Dieu, parce que nous croyons en notre raison. Et comme tout homme croit invinciblement en sa raison, il croit aussi invinciblement en Dieu, lors même qu'il dit ou qu'il s'imagine n'y pas croire.

6. Mais cette démonstration de Dieu par la raison, par les éléments nécessaires de l'intelligence, démonstration souverainement simple et parfaitement philosophique, est en même temps la moins à la portée des esprits et la plus difficile à saisir. Voici pourquoi. La raison est le fond de l'intelligence, mais elle y est constamment mêlée à l'expérience, elle apparaît en nous sous les formes expérimentales et particulières ; sa forme universelle et absolue est le résultat de l'abstraction philosophique. Sous cette forme universelle et absolue, elle est donc inaccessible à ceux qui ne sont pas familiers avec le travail de l'abstraction mentale. Ils ne la reconnaissent que si on la reproduit de nouveau sous ses formes concrètes et saisissables.

7. Les trois premières preuves sont donc meilleures que la quatrième dans la pratique. La preuve par le monde extérieur est particulièrement facile pour tous les esprits, parce qu'il n'est point d'homme qui ne soit très familier avec les faits sensibles, et par conséquent avec les applications naturelles de la raison à cet ordre de faits.

QUESTIONNAIRE.

Preuve de l'existence de Dieu par l'existence du monde en général.

1. Comment se fait cette preuve? Quelles sont les majeures du raisonnement?
2. Quelles sont les deux conséquences que l'on tire de ces deux majeures?
3. Si ces axiomes sont contestés, faut-il les démontrer?
4. Quelle est donc l'unique manière d'établir leur vérité, et pourquoi?
5. Comment peut-on arriver à convaincre celui qui les nie?

Preuve de l'existence de Dieu par l'esprit humain en particulier.

1. Comment se fait cette preuve? Quelles sont les majeures du raisonnement?
2. Comment ces axiomes se vérifient-ils?

Preuve de l'existence de Dieu par l'assentiment général des peuples.

1. Quelle est la majeure du raisonnement? Quelle est la mineure?
2. De quel axiome cette majeure dérive-t-elle?
3. En quoi consiste et comment se vérifie le fait notoire dont il s'agit?
4. Ne peut-on pas opposer à cette preuve la diversité des croyances religieuses?

Preuve de l'existence de Dieu par la raison.

1. Avoir des idées contingentes et des idées nécessaires, n'est-ce pas apercevoir, connaître des réalités contingentes et des réalités nécessaires?
2. Ces trois réalités, la matière, l'âme et Dieu, nous sont-elles connues ensemble ou séparément?
3. Ces trois réalités, conçues comme substances, ne sont-elles pas aussi conçues comme causes?

Importance relative de ces diverses preuves.

1. Quel est le rapport des trois premières à la quatrième?
2. Montrer ce rapport entre la première et la quatrième.
3. Entre la deuxième et la quatrième.
4. Entre la troisième et la quatrième.
5. Quelle est la preuve fondamentale et philosophique?
6. Pourquoi cette preuve est-elle cependant en général moins accessible que les trois autres?
7. Quelle est de toutes ces preuves celle qui est le plus à la portée de tous les esprits? Pourquoi cela?

CHAPITRE DEUXIÈME

DES PRINCIPAUX ATTRIBUTS DE DIEU. — DE LA DIVINE PROVIDENCE ET DU PLAN DE L'UNIVERS.

I. — Des principaux attributs de Dieu (1).

1. Pour résoudre cette question méthodiquement et scientifiquement, nous devons procéder comme procèdent les physiciens dans la recherche des propriétés essen-

(1) Ce chapitre est extrait en partie du cours de philosophie de M. Noirot.

tielles de la matière, comme procèdent les psychologues dans la recherche des facultés de l'esprit humain. Les physiciens déterminent les propriétés essentielles de la matière par leurs phénomènes ou manifestations ; les psychologues déterminent aussi les facultés de l'esprit humain par leurs produits ou manifestations : nous devons donc déterminer les attributs de Dieu par les œuvres ou les manifestations divines. Or la nature est l'œuvre de Dieu, l'humanité est l'œuvre de Dieu, c'est donc par l'étude de la nature et de l'humanité que nous pouvons d'abord, mais non pas uniquement, arriver à connaître les attributs divins.

2. La nature révèle la toute-puissance de Dieu, sa sagesse et sa bonté infinies. Sa toute-puissance, parce que l'idée de création emporte nécessairement l'idée de puissance sans bornes ; son infinie sagesse, parce que dans la création tout est ordre, harmonie, concert ; sa bonté, parce que tout est calculé pour le besoin des êtres et approprié à leur nature. Ces attributs supposent nécessairement une intelligence infinie, une indépendance absolue, une unité rigoureuse.

3. La nature humaine nous conduit aux mêmes conséquences et à d'autres encore, soit par des considérations semblables, soit par d'autres qui lui sont propres. Chaque faculté humaine nous donne lieu de concevoir en Dieu un attribut semblable, mais infini. Il y a donc en Dieu comme en l'homme activité ou puissance, intelligence et amour. Chaque élément rationnel nous fournit une conclusion sur la nature divine, comme il suit :

Idée de cause.	Toute-Puissance.
Idée de substance.	Être absolu (*Ego sum qui sum*).
Idée d'espace.	Immensité et ubiquité.
Idée de temps.	Éternité.

Idée de loi.	Providence.
Idée d'immutabilité.	Immutabilité.
Idée d'unité et d'identité.	Unité et identité.
Idée de vrai.	Vérité et véracité infinies.
Idée de bien.	Bonté et justice infinies.
Idée de beau.	Beauté et perfection infinies.

4. Donc, en partant de la nature humaine, nous trouvons d'autres attributs que ceux qui nous sont donnés par la nature extérieure. Pour être différents, ils n'en sont pas moins réels et incontestables.

5. Dieu ne s'est point seulement manifesté par la nature extérieure et par l'humanité; il s'est manifesté aussi par sa parole, par son Verbe, c'est-à-dire par une révélation spéciale, par le christianisme. Le christianisme nous révèle des attributs divins auxquels nous n'arrivons ni par le spectacle de la nature, ni par le spectacle de l'humanité.

6. Dieu, par la nature, se révèle sous certains points de vue ; par l'humanité, sous d'autres points de vue ; par son Verbe, ou par la révélation proprement dite, sous d'autres points de vue encore. Il y a diversité, mais non pas opposition. Les déistes, par conséquent, raisonnent fort mal, lorsque, partant de la raison, ils démontrent qu'on ne peut arriver par cette voie à la notion chrétienne des attributs divins. Il est bien évident que, puisque Dieu s'est révélé par le christianisme, cette révélation doit être différente de celle qui nous est donnée par la raison, comme celle-ci est différente de celle qui nous est donnée par la nature. *La question n'est donc pas de savoir si le christianisme est identique avec la raison, mais la question est de savoir si les faits traditionnels sont réels ou non.* Une fois ces faits établis par le genre de preuves qui leur est propre, on doit en admettre

les conséquences, tout comme une fois les faits de conscience établis, il serait absurde de les rejeter, sous prétexte qu'ils conduisent à des vérités tout à fait différentes des vérités physiques. Par conséquent les déistes font, par rapport au christianisme, la même erreur de logique que les sensualistes par rapport aux rationalistes. Le sensualisme conduit à l'athéisme ; le rationalisme conduit au déisme. La vérité n'est ni dans l'un ni dans l'autre de ces systèmes, elle est dans le système qui, admettant l'expérience externe et les faits donnés par cette expérience, l'expérience interne et les faits donnés par cette expérience, et enfin l'expérience traditionnelle et les faits spéciaux qui appartiennent exclusivement à cette expérience, admet la nature, ou les forces fatales et brutes, l'humanité ou les êtres libres et intelligents, et Dieu, avec les attributs manifestés par la nature, par l'humanité, et par la révélation spéciale de Dieu ou le christianisme.

ARTICLE ADDITIONNEL.

La philosophie n'a point à exposer les vérités révélées, c'est là l'œuvre d'une science spéciale, de la théologie religieuse ; mais il est du domaine de la philosophie : 1° de signaler cette source nouvelle, ce puissant auxiliaire qui doit servir à compléter les notions qu'elle peut donner sur la Divinité ; 2° d'indiquer les preuves de la révélation spéciale, c'est-à-dire les caractères de divinité du christianisme. Sur cette dernière question qui est très vaste et comme inépuisable, nous ne pouvons que renvoyer aux traités spéciaux, en nous bornant à énumérer ici en peu de

mots les preuves les plus générales et comme la table des matières contenues dans ces traités (1).

Ces preuves, fort considérables et surabondantes, se peuvent ramener aux chefs suivants :

1° La divinité du judaïsme prouvée elle-même : 1° par des miracles publics, matériels ; 2° par des prophéties authentiques d'événements impossibles à prévoir et parfaitement réalisés ; 3° par l'accord des traditions bibliques avec les traditions universelles et souvent même avec la science moderne, notamment en ce qui concerne la création en sept jours ou époques, la chute de l'homme, le déluge, la dispersion des peuples, et l'attente d'un rédempteur ; 4° par ses dogmes et sa morale, fondés sur le monothéisme primitif, exception inexplicable au milieu du paganisme et chez un peuple constamment enclin à l'idolâtrie ;

2° L'accomplissement des prophéties sur le Messie, antérieures de plusieurs siècles à l'événement, et exécutées avec précision ;

3° Les miracles opérés par Jésus-Christ et ses disciples, miracles matériels, publics et notoires ;

4° Les rapports du christianisme avec les autres religions qu'il surpasse par l'exactitude de ses traditions, l'élé-

(1) Cette admirable étude, si importante par les intérêts éternels de l'homme auxquels elle est étroitement unie, et si négligée, même par des hommes d'une instruction remarquable sur d'autres points, est une des plus fécondes et des plus attrayantes pour l'intelligence aussi bien que pour le cœur. Le grand philosophe Leibniz avait étudié le christianisme pendant trente ans, et n'en était ni moins philosophe ni moins savant. Si je ne craignais d'être indiscret, je nommerais un philosophe contemporain en qui se trouvent réunies une rare aptitude aux travaux métaphysiques, une érudition immense, une très solide instruction dans les sciences mathématiques, physiques et naturelles, et une connaissance approfondie de la théologie chrétienne. Ferme croyant, profond penseur, savant habile, et linguiste de premier ordre, il est pour moi un argument vivant de la parfaite harmonie de la science et de la foi dans un grand esprit.

vation de ses dogmes, la pureté de sa morale, la grandeur de son culte ;

5° Ses rapports avec l'intelligence humaine et la philosophie de toutes les époques, qui n'a proféré jamais aucune vérité importante que le christianisme ne renferme, tandis qu'au contraire en dehors du christianisme, il n'est sorte d'absurdités que n'aient enfantée les écoles. *Les vérités religieuses que nous établissons aujourd'hui même par démonstrations philosophiques, ne reçoivent facilement ces démonstrations, que parce que nous connaissons ces vérités d'avance, les ayant reçues de l'enseignement traditionnel.* Il devient facile d'appuyer d'arguments philosophiques une vérité toute trouvée ; mais la trouver nous-mêmes sans l'aide d'aucun enseignement, c'est tout une autre entreprise. Aussi les peuples idolâtres, jusqu'à ce que le christianisme y pénètre, restent dans l'impossibilité de rien changer à la grossièreté de leurs idées touchant l'âme et touchant Dieu, et d'arriver d'eux-mêmes à des notions qui nous paraissent à nous d'une grande simplicité ;

6° L'établissement du christianisme, en opposition avec la force brutale, avec les passions et avec les systèmes alors reçus dans les écoles ;

7° Enfin les vertus qu'il a engendrées et qu'il engendre encore dans les martyrs et dans les saints.

Les caractères philosophiques de la révélation ont été tracés par un philosophe moderne, avec une précision remarquable.

« Le titre d'enseignement divin, dit-il, a été maintes fois « usurpé, ainsi que tout autre titre donnant autorité sur les « hommes. Mais il est des signes auxquels on peut recon- « naître quelles doctrines méritent cette appellation et « quelles autres en sont indignes : — 1° l'enseignement est « humain toutes les fois qu'il contient seulement la solu-

« tion d'une difficulté locale, temporelle et actuelle ; —
« 2° il est humain encore lorsqu'il est reconnu par l'his-
« toire qu'il est une conséquence logiquement déduite d'un
« enseignement antérieur, ou d'un problème politique,
« c'est-à-dire toutes les fois qu'il se présente comme un *a*
« *posteriori ;* ainsi la doctrine mahométane est une inven-
« tion humaine, parce qu'elle est la conséquence logique
« d'une hérésie qui eut lieu dans le christianisme, savoir
« l'hérésie arienne ; — 3° l'enseignement est d'origine
« humaine lorsqu'il est, dans le point de départ, purement
« relatif au dogme ou à l'explication scientifique ; tel est le
« caractère du gnosticisme, du bouddhisme, de l'aria-
« nisme, du protestantisme, etc.....; — 4° l'enseignement
« est d'origine humaine toutes les fois qu'il ne contient pas
« une immense et incommensurable prévoyance, toutes les
« fois, par conséquent, qu'il immobilise la société et qu'il
« n'engendre pas une progressivité, dont le terme n'est
« point visible pour les yeux de l'homme.

« C'est aux signes contraires que l'on reconnaît l'ensei-
« gnement divin. Il est absolument *a priori*, ou tel que ma-
« nifestement nul homme n'eût pu l'imaginer. Il est appli-
« cable à tous les temps comme à tous les lieux ; il est
« intégralement innovateur, et cependant il comprend le
« passé qu'il accomplit et explique, comme il contient l'a-
« venir. Il donne simultanément la loi des rapports moraux
« entre les êtres, et, comme conséquence, le dogme des
« existences. Il est d'une fécondité sans limites et telle que
« l'on n'en aperçoit point la fin, quelque nombreux que
« soient les fruits que l'on en a déjà tirés. Il peut engen-
« drer simultanément plusieurs buts sociaux ; il est riche
« de mille secrets scientifiques et pratiques. Enfin, il est
« propre à conduire sûrement la société ; et seul il peut la
« conserver et la rendre indéfiniment progressive. »

Le mot de *religion* exprime ou l'ensemble des vérités que la raison nous peut fournir sur la nature de Dieu et sur les rapports de Dieu avec l'homme, ou l'ensemble des vérités révélées sur cette même nature et sur ces mêmes rapports. Pour distinguer la religion d'après ces deux sources, on l'appelle tantôt *religion naturelle*, et tantôt *religion révélée*. Nous avons déjà dit que l'une des deux n'est pas identique à l'autre, que l'une et l'autre ont leurs fondements certains, et qu'il y a également inconséquence et vue exclusive à rejeter la seconde pour n'admettre que la première, ou à rejeter la première pour n'admettre que la seconde. Tout ce que la raison peut révéler de Dieu et de ses rapports avec l'homme, est exprimé parfaitement dans l'enseignement révélé ; mais ce même enseignement ajoute aux notions naturelles de la raison des notions nouvelles, qui ne sont pas contraires à la raison, mais qui sont au-dessus d'elle. Les dogmes soit de la religion naturelle, soit de la religion révélée, peuvent se trouver plus ou moins imparfaitement dans les autres religions positives, même dans le *fétichisme;* et il peut y avoir de la vraie religion, plus ou moins altérée ou mélangée d'erreur, dans toutes les religions positives. Ainsi le christianisme diffère des autres religions, et dans le christianisme lui-même le catholicisme diffère des hérésies qui modifient arbitrairement l'enseignement révélé, non pas comme la vérité absolue diffère de l'erreur absolue, mais comme la vérité complète et sans altération diffère de la vérité incomplète et plus ou moins altérée.

D'après tout ce qui précède, on voit que c'est une erreur de penser qu'en dehors et au-dessus du christianisme, soit la *religion pure*. Cette prétendue religion pure ne serait que la religion naturelle séparée de tout ce que la révélation y ajoute : or la religion naturelle n'est elle-même claire et complète que dans la révélation et par la révélation.

II. — De la divine providence et du plan de l'univers.

1. Les attributs divins sont pour nous comme des modèles parfaits et infinis dont les nôtres sont des copies imparfaites et finies. La providence de Dieu en particulier est conçue à l'occasion de la sagesse de l'homme, des plans qu'il forme et de la manière dont il les exécute. La notion de la providence a donc pu considérablement varier suivant les peuples et les temps, depuis ceux où on se figurait la divinité sous les proportions d'êtres capricieux et impuissants, jusqu'à ceux où on l'a conçue et adorée comme souverainement équitable et raisonnable, autant qu'intelligente et puissante (1).

2. L'idée de la providence renferme d'abord celle de la création du monde par un acte spécial de la puissance divine, et celle de la conservation du monde par les lois que Dieu a originairement établies (2).

3. Nous nous demanderons à ce sujet : 1° Dieu a-t-il créé le monde? 2° S'il l'a créé, la création a-t-elle eu lieu de toute éternité, ou à une époque déterminée? Et a-t-elle été

(1) Il faudrait se garder de croire que les notions grossières sur la Providence aient fait place par degrés à de meilleures, suivant les progrès de la réflexion et de la philosophie. Le vrai dogme de la Providence est aussi ancien que le monde, et antérieur à toute doctrine moins parfaite. Et si l'homme est capable de l'altérer, il est incapable de le rectifier de lui-même. Aujourd'hui encore, dans les régions que le christianisme n'a pas visitées, on conserve sur ce point fondamental des idées indignes de la divinité, par l'absence de l'enseignement traditionnel. Il faut se rappeler ici ce que nous avons dit ailleurs, que l'enseignement extérieur est une condition nécessaire à la pleine et entière formation des idées de la raison. Les païens sont une preuve vivante et perpétuelle de cette vérité.

(2) Nous ne considérons ici la Providence que dans ses rapports *avec le monde et avec l'homme en général.* Il y aurait à la considérer dans ses rapports *avec l'homme pris individuellement :* c'est un point de vue que nous avons été obligé d'omettre malgré son importance.

le produit d'un acte unique de la toute-puissance, ou de plusieurs actes successifs ? 3° L'action continuelle et régulière de Dieu est-elle de sa part libre ou fatale? ensuite, exclut-elle l'action spéciale et miraculeuse, ou bien l'ordre naturel exclut-il l'ordre surnaturel ?

4. On a nié la création de trois manières : 1° en niant l'existence même de Dieu, et en expliquant la formation du monde par des atomes éternels ; 2° en regardant l'existence des êtres finis comme éternelle et indépendante de celle de Dieu, réduit au rôle d'ordonnateur suprême de l'univers ; 3° enfin en niant l'existence des êtres finis.

5. On répond à la première de ces erreurs par les preuves générales de l'existence de Dieu.

6. On répond à l'hypothèse des atomes par divers raisonnements, dont voici un des plus simples : Les atomes ou éléments primitifs n'ont formé le monde qu'en se réunissant ou en se mouvant; le mouvement d'un dernier atome s'explique par le mouvement de l'avant-dernier, celui-ci par le mouvement du précédent, et ainsi de suite jusqu'au premier, qui suppose nécessairement un moteur immobile ou spirituel.

7. La deuxième erreur ne diffère de la première erreur qu'en apparence, car, supposer que les êtres finis aient l'existence indépendamment de Dieu, c'est en réalité nier l'existence d'un être parfait et indépendant.

8. La troisième erreur est en contradiction avec la conscience et les sens, comme la première et la deuxième sont en contradiction avec la raison. Des deux côtés, il y a également analyse inexacte de nos idées, soit que l'on parte exclusivement de l'infini et du parfait en cherchant à en tirer le fini et l'imparfait, soit que l'on parte, au contraire, du fini et de l'imparfait en cherchant à en composer l'infini et le parfait.

9. Le bon sens, éclairé par l'enseignement traditionnel (1), tranche simplement ces difficultés en reconnaissant Dieu ou l'être infini et parfait comme cause infinie et parfaite, c'est-à-dire *créatrice*, ou qui a fait *toutes choses de rien*.

10. En reconnaissant que Dieu a créé le monde, on peut prétendre qu'il l'a conçu et créé de toute éternité, ce qui ne serait plus nier la création, mais nier qu'elle ait eu un commencement. Mais 1° l'idée de création, comme l'idée de toute série, implique l'idée de commencement; 2° la création est un acte *libre*, qui eût pu n'être pas comme il a été, un acte *contingent*, et le caractère d'un acte contingent est d'être limité dans le temps et dans l'espace.

11. D'ailleurs, la création a-t-elle été simultanée ou successive? Si l'on entend parler du plan de la création, nul doute qu'il n'ait été conçu d'un seul jet, en quelque sorte, sans tâtonnement : l'intelligence infinie n'admet ni succession, ni perfectionnement. Mais en est-il de même de l'exécution? Au premier coup d'œil, il semble contraire à l'idée de la toute-puissance et de la sagesse souveraine de supposer plusieurs actes là où un seul a pu suffire. Mais, en y réfléchissant, on trouve ce scrupule moins fondé : car cette succession d'actes ne trahirait nullement de la part de Dieu impuissance ni hésitation, mais seulement liberté d'action, et en ce sens on peut croire, même sur de simples données philosophiques, que la création a été successive, et que Dieu aura voulu qu'elle portât l'empreinte de l'indépendance absolue du Créateur. Et en effet, dans ces conclusions, nous

(1) Nous ajoutons ces mots *éclairé par l'enseignement traditionnel*, et on en sait déjà la raison. Le bon sens, privé de cette lumière extérieure, c'est une *puissance réduite à l'impuissance :* ce sont de magnifiques poumons privés d'air.

nous trouvons en parfait accord avec les traditions universelles et avec la géologie moderne (1).

12. Dieu a soumis le monde matériel et le monde spirituel à des lois immuables. On demande: 1° si Dieu pouvait établir d'autres lois; 2° si le gouvernement du monde par des lois ou par une action immuable et générale exclut une action spéciale, en dehors de ces lois, miraculeuse.

13. Pour répondre à la première question, il suffit d'examiner la conduite des hommes raisonnables, qui sont les meilleures images de la Divinité. Ne peut-on pas dire que toutes leurs actions sont déterminées d'avance par la raison? Or, d'une part, nous avons déjà reconnu que le caractère d'un motif raisonnable est d'éclairer la liberté en la laissant subsister tout entière, de telle sorte qu'*agir raisonnablement*, *agir librement*, sont deux choses supposées l'une par l'autre. D'autre part, n'est-il pas vrai que, même en restant constamment soumises à la loi suprême de la raison, les actions raisonnables présentent dans ces limites une variété considérable. Il en est de même de Dieu. L'alliance en lui de la raison souveraine et de la liberté absolue est un mystère insondable. Mais on peut du moins concevoir que cette alliance est en Dieu à un degré infini et parfait ce qu'elle est dans le sage à un degré fini et imparfait. On peut concevoir aussi que les attributs essentiels de Dieu étant les limites dans lesquelles son action se produit, il a dans l'intérieur même de ces limites une infinité de combi-

(1) Toutes les erreurs sur la création sont résumées, et en même temps leur cause morale est trahie par cette phrase d'un philosophe moderne : *l'homme est nécessaire à Dieu*, suivie de cette autre : *Dieu sans l'homme serait moins parfait*. Disons au contraire : 1° *Nul homme n'est nécessaire ni à Dieu ni au monde ;* et 2° *Dieu, sans l'univers, ne serait ni moins parfait ni moins heureux.*

O homme, est-il donc si difficile à ton intelligence ou si pénible à ton cœur de comprendre que la création est un *bienfait gratuit!*

naisons diverses entre lesquelles il choisit librement et par le seul fait de sa volonté souveraine (1).

14. Quant à la seconde question, qui peut se traiter de diverses façons, nous ferons remarquer seulement qu'elle renferme un cercle vicieux : car toute loi ou action générale est dans son origine un acte spécial de la volonté divine. Donc, non seulement le pouvoir d'agir par des lois générales n'exclut point en Dieu le pouvoir d'agir spécialement, mais il en dérive. L'ordre naturel n'exclut point l'ordre miraculeux, il est lui-même primitivement miraculeux ou nouveau. Les lois de la nature ne sont pas, comme actions divines, d'un autre ordre que les miracles : ce sont des miracles régularisés.

15. L'homme n'étant point lui-même l'auteur de sa loi, aspire en l'observant à un but impersonnel. Donc la perfection de l'homme dans ses œuvres est de s'oublier lui-même en considération du plan de la création, et de n'avoir en vue que la réalisation de ce plan, suivant la part qui lui est assignée.

La création est aussi de la part de Dieu une œuvre *désintéressée*, mais d'une autre manière. Dieu n'a pu s'oublier lui-même en créant, et la fin de la création n'a pu être prise hors du Créateur lui-même. La fin de la création est donc *la gloire du Créateur*, ou *la manifestation de ses attributs dans les êtres finis*, et le désintéressement divin dont nous parlons est d'appeler les êtres finis à la participation de cette gloire. Pour atteindre ce but, Dieu a créé deux mondes, celui des *esprits immortels*, appelés à cette participation, celui des *corps* et des *âmes animales et périssables*,

(1) Ce monde est donc *très bon* puisqu'il a Dieu pour auteur; mais il n'est pas le *meilleur possible*. Voir sur ces deux *optimismes* le mémoire déjà cité de M. Martin : *Examen d'un problème de théodicée ;* vrai chef-d'œuvre de science et d'argumentation.

dont la destination secondaire se rattache comme condition à la destination supérieure des esprits immortels. Ces êtres spirituels et immortels participent à des degrés finis aux attributs essentiels de Dieu même, c'est-à-dire qu'ils sont doués de volonté, d'intelligence et d'amour.

16. Ainsi, monde spirituel, monde matériel, le second subordonné au premier et fait pour lui, voilà la division fondamentale de la création. Le monde matériel suit aveuglément les lois qui président à l'enchaînement de ses phénomènes. Les êtres spirituels au contraire accomplissent librement les lois de leur nature. C'est par cette coopération libre des êtres spirituels que la fin de la création est atteinte; par le refus de cette coopération, elle est violée.

17. Le bien et le mal produits par les êtres spirituels sont tels, 1° par rapport à l'ensemble de la création et à la pensée divine qui est ainsi exécutée ou contredite; 2° par rapport aux êtres spirituels eux-mêmes qui s'approchent ainsi ou s'éloignent de leur propre fin, étroitement liée au plan général de l'univers.

18. La subordination du monde matériel au monde spirituel d'une part, le libre accomplissement des lois du monde moral par les êtres spirituels d'autre part, résument tout le plan de la création. C'est aux sciences physiques à expliquer par quelles lois secondaires le monde matériel est gouverné et mis en rapport avec le monde spirituel; c'est à la psychologie et à l'histoire à expliquer de même quelles lois morales président aux destinées humaines, et comment la liberté de l'homme exécute ou viole ces lois.

19. Les sciences cosmologiques n'arrivent jamais à l'explication absolue des phénomènes matériels, et les lois physiques sous-entendent constamment des lois morales. Nous citerons l'exemple déjà indiqué de l'organisation humaine. La fonction physiologique de chaque organe n'est explicable

en définitive que par la fin morale pour laquelle cette fonction est établie. Ainsi le nerf optique ne sert à la vision et le nerf acoustique à l'audition, que parce que tel a été le plan des rapports de l'âme humaine avec la matière au moyen des organes. Anatomiquement, physiologiquement et chimiquement, il n'y a aucune raison à donner ni de ces deux fonctions en elles-mêmes ni de leur différence. Il est vrai de dire d'une manière générale que *le monde physique n'est pas gouverné uniquement par des lois physiques*.

20. Relativement à la nature humaine, le plan de la création se résume dans le mot de VERTU. Le bien moral librement préféré et pratiqué, le plaisir méprisé quand il n'est pas d'accord avec le devoir, la douleur acceptée comme épreuve morale, enfin toutes les facultés de l'âme, la volonté, l'intelligence et la sensibilité soumises à l'unique voix de la conscience, voilà notre fin actuelle. Elle explique tout, et pour l'homme qui est réellement ami de la vertu, la providence dans l'ordre moral est la plus simple comme la plus grande des vérités. Si elle est voilée sous l'apparence de certains désordres, il le fallait pour qu'il y eût du mérite à se fier en elle. Si le bonheur, en cette vie, manque souvent à la vertu et le malheur au crime, il le fallait aussi pour laisser à la vertu son désintéressement, et à nos déterminations la liberté méritoire. Les épreuves qui nous entourent, soit du côté du corps, soit du côté de l'âme, sont, pour l'adorateur de la providence, autant d'occasions d'exercer et de purifier son âme, et par conséquent de véritables bienfaits, supérieurs aux prospérités apparentes. D'ailleurs, même ici-bas, la réflexion attentive voit que de larges parts du vrai bonheur ont été assignées par la providence à toutes les nobles choses. La vertu est suivie de jouissances réelles et solides, compensation largement suffisante des biens matériels qui lui peuvent manquer. Les

sciences et les arts libéraux, la culture du vrai et celle du beau, sont des sources de vrais plaisirs qui ont sur ceux du corps deux grands avantages, 1° d'élever l'âme, quand l'abus des autres l'abrutit; 2° d'être intarissables, tandis que les autres, même dans leurs limites honnêtes, sont essentiellement bornés, etc. Dans la société, plus les individus vivent de la vie de l'âme et accomplissent la loi morale, plus il en résulte de biens même temporels. La science, fruit du travail et du dévouement, perfectionne les arts mécaniques et l'industrie; les populations morales sont laborieuses, produisent davantage, et jouissent avec plus de tempérance et par là même avec plus de réalité; les libertés civile et politique s'étendent sur un peuple en raison de l'empire qu'il accorde à la vertu. Les maux contraires suivent les états contraires : la paresse et la débauche engendrent dans les individus et dans les populations entières la misère, l'abaissement de la santé et des forces; l'ignorance entretenue par l'oisiveté, laisse l'homme entouré d'ennemis et privé d'une foule d'avantages que l'étude lui révèle; les jouissances exquises attachées aux nobles développements lui sont inconnues; le vice enfin, qui le prive de sa liberté morale, lui impose aussi d'autres fers, la tyrannie et l'esclavage sont la punition des races dégradées (1).

(1) A ces notions fournies par la philosophie, le christianisme en ajoute d'autres qui les complètent. Les deux principales sont le dogme de la déchéance et celui de la réhabilitation. Ces deux dogmes nous font envisager la Providence sous un nouveau point de vue, celui de la régénération morale de l'homme qui a été déclarée par Dieu lui-même *la plus merveilleuse de ses œuvres*. (Ps. 110.)

QUESTIONNAIRE.

Des principaux attributs de Dieu.

1. A quelles questions celle des attributs de Dieu revient-elle? Comment cette question se résout-elle pour la matière et pour l'âme? Comment doit-elle se résoudre pour les attributs de Dieu?
2. Quels attributs de Dieu la nature revèle-t-elle? 1, 2, 3, 4, 5, 6.
3. Quels attributs de Dieu nous fait connaître la nature humaine? 1, 2, 3. — Quels attributs révèle la raison? 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10.
4. A quelle remarque donne lieu la comparaison de ces attributs avec ceux trouvés précédemment?
5. Ces deux manifestations de Dieu sont-elles les seules?
6. Quelle est l'erreur du sensualisme? Quelle est l'erreur semblable du déisme? Où est la vérité complète?

De la divine providence et du plan de l'univers.

1. D'où vient la notion de la Providence, et pourquoi a-t-elle varié de peuple à peuple?
2. Quelles sont les deux premières idées contenues dans celle de la Providence?
3. Quelles sont les questions à résoudre à ce sujet? 1°, 2°, 3°.
4. De combien de manières a-t-on nié la création? 1°, 2°, 3°.
5. Comment répond-on à la première de ces erreurs?
6. Comment répond-on particulièrement à l'hypothèse des atomes?
7. La deuxième erreur est-elle différente de la première, et pourquoi?
8. En quoi la troisième erreur ressemble-t-elle aux deux premières?
9. Comment le bon sens, aidé de l'enseignement traditionnel, tranche-t-il ces difficultés?
10. La création est-elle éternelle? 1°, 2°.
11. N'est-il pas conforme à la notion de la sagesse divine de croire que la création a été simultanée et non pas successive? Quel est l'attribut divin qui est manifesté par la création successive?
12. Quelles questions peut-on faire sur les lois établies dans la création? 1°, 2°.
13. Comment peut-on répondre à la première question? Peut-on expliquer l'alliance en Dieu de la suprême raison et de la suprême liberté?

14. En quoi la seconde question renferme-t-elle un cercle vicieux? Quel rapport y a-t-il entre les lois de la nature et les miracles?
15. La création est-elle une œuvre désintéressée, et comment?
16. Quelle est la division fondamentale de la création?
17. Le bien et le mal sont-ils dans la création?
18. Quel est en deux mots le plan de la création? A quelle science appartient-il de suivre les détails de ce plan?
19. Quelle remarque peut-on faire sur les lois du monde physique dans leur rapport avec le monde moral?
20. Quel est le mot qui résume pour l'homme le plan de la création? Expliquer de ce point de vue les épreuves de la terre, la répartition en apparence inéquitable des biens et des maux actuels. Faire voir pour complément du gouvernement providentiel que cette répartition est généralement favorable à la vertu, même ici-bas, pour les peuples comme pour les individus.

CHAPITRE TROISIÈME

RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES SUR LES OBJECTIONS. — EXAMEN DES OBJECTIONS TIRÉES DU MAL PHYSIQUE.

I. — Réflexions préliminaires sur les objections.

1. Nous avons remarqué ailleurs que les objections contre une proposition sont de deux espèces bien différentes. Les unes sont antérieures à la preuve ou à la démonstration de la proposition même dont il s'agit, et portent sur le fond de cette preuve ou de cette démonstration : telle serait une objection que l'on ferait contre une loi physique, et qui consisterait à établir qu'on a mal observé les faits sur lesquels repose cette loi; les séances académiques présentent tous les jours des exemples d'objections semblables qui ont pour effet immédiat et légitime d'empêcher la proposition

contestée de prendre place parmi les théorèmes avérés de la science.

2. Les autres objections sont postérieures à la preuve ou à la démonstration définitive de la proposition dont il s'agit : elles ne portent plus sur le fond de cette preuve ni de cette démonstration, mais sur la difficulté de concilier la proposition avec une autre, soit que cette autre soit elle-même légitimement établie, ou non. Telles sont les objections qui sont faites chaque jour, 1° par les ignorants hors d'état de se rendre compte des vérités de la science; 2° par les débutants dans chaque espèce de science, encore trop peu avancés pour voir s'écarter les nuages inséparables de la première étude; 3° par les hommes qui cultivent exclusivement une espèce de certitude, et qui veulent, de parti pris, y ramener les autres; 4° telles sont encore les objections que tout homme se fait sur les contradictions apparentes qu'il remarque entre des points qui, pris à part, ne sont d'ailleurs nullement douteux pour lui.

3. Cette seconde espèce d'objection n'infirme en aucune façon la légitimité de la proposition contre laquelle on la dirige. Les premières objections prouvent que la proposition n'est pas suffisamment établie; les secondes prouvent seulement que notre esprit n'est pas suffisamment éclairé. Or, conclure de la faiblesse de notre esprit contre des vérités bien établies d'ailleurs c'est faire un grossier sophisme, et la raison dit que *la vérité est indépendante de nous et de notre science.*

4. En faisant l'application de ces réflexions à la question qui nous occupe, nous remarquerons :

1° Que le dogme de la providence, c'est-à-dire de l'action intelligente, puissante et sage de Dieu sur les créatures, est parfaitement établi par le genre de preuves qui lui est propre ;

2° Que ce dogme peut présenter en dehors de ces preuves des difficultés de conciliation avec d'autres vérités;

3° Mais qu'il n'est point de vérités irréfragables qui n'en présentent également, et que de ces difficultés on ne peut rien conclure contre ces vérités;

4° Qu'ainsi, soit avant la solution de ces difficultés, soit après, le dogme en lui-même n'est ni plus ni moins vrai; et que cette solution n'intéresse que la satisfaction de notre esprit, et nullement la vérité du dogme.

II. — Examen des objections tirées du mal physique.

1. En premier lieu, que faut-il entendre par le mal? D'une manière absolue, le mal est le défaut de conformité des êtres avec leurs lois; s'il en est ainsi, le mal ne peut exister parmi les êtres qui ne sont pas doués de liberté, c'est-à-dire parmi les êtres matériels, puisque ces êtres ne peuvent, en aucune façon, se soustraire à leurs lois; mais il peut exister parmi les êtres doués de liberté, c'est-à-dire parmi les êtres spirituels, puisque ces êtres peuvent transgresser leurs lois.

2. On peut donc dire d'avance que le mal physique n'existe pas, et que le mal moral est le seul réel. Néanmoins la considération du monde matériel soit en lui-même soit dans ses rapports avec le monde moral, donne lieu à des difficultés qu'il faut s'efforcer d'éclaircir.

3. Nous répondrons aux questions suivantes : 1° les tempêtes, les cataclysmes, les maladies, la mort, les imperfections d'organisation, les monstruosités, etc., ne sont-ce pas là de véritables maux? 2° La douleur n'est-elle pas un mal, et le dogme de la providence nous condamne-t-il à l'exclamation stoïque : *Douleur, tu n'es pas un mal?* 3° Les

besoins physiques et les passions qui en dérivent ne sont-ils pas des humiliations et des causes de chute pour nos âmes plus nobles que la matière, et par conséquent ne sont-ce pas des maux? 4° Enfin, les avantages temporels, tels que la santé, la richesse, etc., ne sont-ils pas des biens, et leur distribution si inégale n'est-elle pas un mal, une injustice?

4. Les faits énumérés dans la première question ne peuvent être appelés des maux que par rapport à nous, et non par rapport au monde physique lui-même. Car, ôtez l'homme, en quoi les désordres physiques intéressent-ils plus les êtres matériels que ce que nous appelons l'ordre? Le temps serein diffère de la tempête comme une espèce de mouvement diffère d'un autre; et nous n'appelons l'un bien et l'autre mal, que parce que l'un nous procure des biens que l'autre nous enlève. Cependant, on peut demander si ces choses ne sont pas des maux en ce sens qu'elles s'écartent des lois générales et de la marche ordinaire des choses. A quoi il est facile de répondre que nul fait dans le monde matériel ne s'écarte des lois de la nature; mais que les lois que nous concevons n'étant que l'image imparfaite des lois réelles, ces dernières produisent souvent des effets dont les premières ne peuvent rendre compte; qu'enfin les lois de la nature n'agissent pas séparément, mais simultanément, et qu'ainsi certaines combinaisons peuvent donner des résultats très éloignés des résultats ordinaires, mais tout aussi naturels et tout aussi réguliers.

5. Le plaisir et la douleur ont été nommés par Platon *les sentinelles de la vie*, destinées à nous avertir sans cesse des rapports utiles ou nuisibles qui s'établissent entre le monde matériel et l'animal. Si tout ce qui est bon pour l'animal, c'est-à-dire favorable à son existence et à sa santé, si tout ce qui lui est nuisible, lui demeurait d'ailleurs par-

faitement indifférent, et ne se révélait à lui d'aucune façon agréable ni désagréable, l'animal ne serait point guidé, de manière à rapprocher de lui les choses qui lui conviennent, à en éloigner celles qui menacent sa vie; c'est-à-dire qu'en définitive, vivant au hasard, il cesserait bientôt de vivre. De ce point de vue, demander pourquoi nous souffrons, c'est demander pourquoi nous vivons.

6. La douleur remplit une fonction encore plus importante. Considérée comme épreuve, comme occasion d'exercice pour notre vertu, elle est un bienfait réel de la providence. Celui qui n'a jamais souffert risque d'avoir bien peu mérité. Et cette sentence : *Bienheureux ceux qui pleurent*, est la loi rigoureuse du monde moral. Dans les sociétés comme dans les individus, toutes les grandes choses se produisent par la douleur (1).

7. Les besoins et les instincts de notre corps n'ont rien d'humiliant quand ils ne nous maîtrisent point ; ils sont, au contraire, une source de gloire et de mérite pour l'âme quand elle sait les gouverner, comme c'est son rôle. Les chutes auxquelles l'âme est exposée dans la direction de ses passions n'ont lieu que par le consentement de sa volonté ; ainsi elle n'a, dans ce cas, à se plaindre que d'elle-même, et d'autant plus que l'ordre naturel des choses l'appelait à triompher. Les chutes ignominieuses de ceux qui succombent ne sont déplorables que parce qu'elles résultent de leur choix volontaire (2).

(1) Nous n'envisageons point ici la douleur au point de vue de l'*expiation;* nous remarquerons seulement à cet égard que nul homme n'étant innocent, nul homme n'est exempt de souffrir; que la douleur est entrée dans le monde par le mal moral, et que c'est par lui qu'elle s'y perpétue et qu'elle s'y renouvelle ; qu'enfin tous les peuples ont cru qu'il y avait une *vertu expiatoire* attachée à la douleur, pourvu cependant que la douleur fût acceptée dans cette vue et avec soumission aux ordres de la Providence.

(2) On se rejette souvent sur la violence des passions, sur l'entraînement

8. L'inégale distribution des biens de ce monde, santé, richesses, talents, etc., ne serait un argument contre la providence que si le but de la création des êtres moraux était la possession et la jouissance de ces biens, mais il n'en est rien. Ce qu'on appelle ici des biens, sont en réalité des *moyens*, subordonnés à des fins morales. La santé vous est donnée, mais pour vous en servir à mieux remplir vos devoirs d'homme, de père, de citoyen, etc.; elle vous est ôtée, mais c'est pour que la douleur et les privations vous soient un autre moyen de mériter, et à ce compte, votre part, quoique plus pénible, peut, par votre résignation, devenir la meilleure. La répartition des richesses et des talents n'a point pour but de créer des priorités parmi les hommes, mais bien de les placer dans une dépendance mutuelle, telle que chacun se voie obligé de servir les autres suivant les moyens qui sont entre ses mains. Le riche devra compte de ses richesses, l'homme de talent devra compte de ses talents, etc.

Ce ne sont pas là des priviléges, mais bien des devoirs, et des devoirs impérieux.

QUESTIONNAIRE.

Réflexions préliminaires sur les objections.

1. Rappeler quelles sont les deux sortes d'objections.
2. Donner des exemples de la deuxième sorte d'objections. 1°, 2°, 3°, 4°.

des circonstances, sur l'ignorance du mal. Mais il faut remarquer que les passions deviennent le plus souvent violentes parce qu'on les nourrit, et alors pourquoi les a-t-on nourries? L'entraînement des circonstances n'est très ordinairement que le résultat de notre volonté qui a créé ces circonstances. Quant à la lumière morale, elle ne défaille que par degrés, et quand on s'obstine à vouloir l'éteindre. D'ailleurs ces excuses peuvent atténuer la culpabilité, nullement la détruire.

3. Quelle est la valeur de cette espèce d'objections? A quel principe fondamental sont-elles opposées?
4. Quelles sont les quatre remarques à faire sur la question présente?

Examen des objections tirées du mal physique.

1. Qu'est-ce que le mal en général? Que résulte-t-il de cette définition touchant l'existence du mal?
2. D'où viennent les difficultés sur ce qu'on appelle le mal physique?
3. Quelles sont les quatre questions auxquelles il faut répondre?
4. Est-il vrai que les désordres matériels soient des maux et des violations réelles des lois de la nature?
5. Quel est le rôle du plaisir et de la douleur dans l'existence des êtres animés?
6. Quel est le rôle de la douleur dans les êtres moraux?
7. Quelles sont les deux remarques à faire sur l'empire que les instincts corporels exercent souvent sur l'âme?
8. Quelle remarque doit-on faire sur ce qu'on appelle les biens de ce monde et sur leur privation?

CHAPITRE QUATRIÈME

EXAMEN DES OBJECTIONS TIRÉES DU MAL MORAL.

1. Le mal moral est le seul réel, le seul par conséquent qui donne lieu à des difficultés graves en ce qui concerne le dogme de la providence. Voici les principales : 1° Comment l'existence incontestable du mal moral se concilie-t-elle avec l'idée de l'être souverainement juste? 2° Puisque Dieu est l'auteur de notre liberté, n'est-il pas par là même le premier auteur du mal moral? 3° Pourquoi l'homme est-il parfois soumis à des épreuves qui sont au-dessus de ses forces? 4° Pourquoi est-il tenu à accomplir des devoirs que

souvent il ne connaît même pas? 5° Pourquoi Dieu, prévoyant, dans sa science infinie, l'abus que plusieurs hommes feraient de leur liberté, abus outrageant pour lui et déplorable pour eux, n'a-t-il pas renoncé à les créer pour ne former que des êtres capables de contribuer à sa gloire et d'arriver au partage de sa félicité? 6° Ne serait-il pas plus simple, plus vrai et plus satisfaisant de concevoir le mal moral, non comme un mal réel, mais seulement comme l'imperfection nécessaire de notre nature limitée? Les hommes rempliraient plus ou moins bien leur destinée morale, mais nul ne la manquerait complétement. Une telle explication justifierait complétement la providence, et ferait disparaître toutes les difficultés de la question présente.

Voici les réponses à ces objections.

3. L'existence du mal moral se concilie facilement avec l'idée de l'Être souverainement juste. Il suffit pour cela de rendre à chacun ses œuvres, et le mal moral à son auteur, qui n'est point Dieu, mais l'homme. Par là même que l'homme est doué tout à la fois de la raison, par laquelle il distingue le bien du mal, et de la liberté de choisir entre l'un et l'autre, il est absolument responsable de son choix. Si le mal moral existe, c'est à lui seul qu'il faut s'en prendre.

4. Cette première difficulté n'a de valeur que par la suivante qu'elle prépare. Celle-ci, prise à la lettre, est évidemment absurde. La liberté étant la faculté d'avoir l'initiative de nos déterminations, il s'ensuit rigoureusement que la responsabilité de ces déterminations ne peut remonter plus haut que nous.

5. Mais on peut entendre autrement cette seconde objection, et demander pourquoi, la liberté étant sujette au grave inconvénient de forfaire aux lois divines, Dieu a néanmoins créé des êtres libres. Or une telle question ne saurait être faite et soutenue que par les hommes qui abu-

sent de leur liberté. Ceux qui s'en servent pour le bien comprennent parfaitement qu'elle fait leur gloire et qu'elle était le seul moyen pour eux, simples créatures, de s'élever à la ressemblance du Créateur. La liberté est le plus grand des biens pour ceux qui l'emploient à accomplir la justice : quant aux autres, si elle devient un mal par l'usage qu'ils en font, ils ont perdu le droit de s'en plaindre.

6. Il est vrai que les épreuves pour persister dans la vertu sont quelquefois bien rudes. S'il arrivait qu'elles fussent réellement au-dessus de nos forces, il est clair que nous ne serions plus responsables. Mais l'illusion est facile, comme elle est fréquente en pareille matière. L'histoire des héros, et plus encore celle des martyrs, prouvent que l'âme pénétrée de son devoir et fortement unie à Dieu, peut devenir absolument invincible dans les plus terribles épreuves. Or, il dépend toujours de nous de nous pénétrer de nos devoirs, et d'invoquer l'aide souverainement efficace de Dieu.

7. Il est vrai que beaucoup d'hommes sont imparfaitement éclairés sur le bien et sur le mal. Si une telle ignorance est de leur faute, ils sont coupables ; mais si elle ne l'est pas, il s'ensuit tout simplement que leurs devoirs se réduisent d'autant. Il peut se faire qu'un anthropophage mange très innocemment son ennemi ; il est à plaindre de son ignorance, il peut n'en pas être coupable (1) ; et, dans tous les cas, le compte moral d'un sauvage sera bien moins difficile à régler que celui d'un homme élevé au milieu de nos idées chrétiennes, et par là chargé de plus grands devoirs. En somme, tout homme est appelé à la vertu, à la

(1) Cette hypothèse n'a en aucune façon pour but d'absoudre en masse tous les anthropophages, encore moins de dissimuler la dégradation déplorable de ces races infortunées, mais seulement de mieux faire sentir le rapport de la *responsabilité* avec la *connaissance de nos devoirs*.

lutte, son mérite sera *en proportion des difficultés vaincues;* mais il n'est tenu de faire que le bien qu'il a dû connaître, ses devoirs croissent avec ses lumières, et à cet égard le plus favorisé sera aussi le plus responsable.

8. La cinquième objection, tirée de la prescience divine, renferme un cercle vicieux qu'il est facile de démêler. Elle revient à ceci : Dieu, qui sait tout, savait que je ferais mal : donc il aurait dû ne pas me créer. Mais, s'il ne vous eût pas créé, vous n'eussiez pas fait mal : comment donc Dieu aurait-il alors prévu votre acte? En outre, il est injuste et absurde de dire : Dieu m'a donné la liberté pour faire le bien; je m'en suis servi pour faire le mal : donc il ne devait pas me la donner.

9. Le dogme de la prescience divine fournit une autre objection qui renferme un cercle vicieux encore plus palpable que le précédent. Elle consiste à dire que Dieu ayant prévu ma mauvaise action, il devient dès lors inévitable que je la fasse. Cette objection, à laquelle on a fait l'honneur de longues réponses, se résout par cette seule réflexion : que nous ne faisons pas nos actions parce que Dieu les prévoit, mais que Dieu les prévoit parce que nous les faisons. A proprement parler, Dieu ne prévoit pas, il voit.

10. Le mal moral est l'infraction volontaire d'une loi divine, et par conséquent il n'est pas un bien imparfait, il est un mal réel. Sans doute, l'homme vertueux ne l'est jamais qu'imparfaitement; mais il n'en est pas moins tout le contraire de l'homme vicieux. Le bien peut se réaliser plus ou moins vite ou plus ou moins complétement; et ses degrés inférieurs peuvent, si l'on veut, s'appeler un mal par rapport à ce qui leur manque : mais en faisant signifier au mot mal l'absence plus ou moins grande du bien, on lui donne un tout autre sens qu'en lui faisant signifier la vio-

lation d'une loi par un acte volontaire. Et alors on ne fait que jouer sur les mots en parlant du mal pris dans le premier sens et concluant au mal pris dans le second. Les philosophes qui sont tombés dans cette confusion n'ont donc produit qu'un sophisme et ont nié le fait de l'*infraction volontaire*, fait dont chacun de nous porte en soi le témoignage irrécusable.

QUESTIONNAIRE.

1. Quelle différence y a-t-il entre les difficultés tirées du mal moral et les difficultés tirées du mal physique ?
2. Combien y a-t-il d'objections principales tirées du mal moral? et quelles sont ces objections? 1°, 2°, 3°, 4°, 5°.
3. Comment peut-on concilier l'existence du mal moral avec l'idée de l'Etre souverainement juste ?
4. L'objection qui rend Dieu responsable de nos œuvres, parce qu'il est l'auteur de notre liberté, n'est-elle pas absurde?
5. Cette objection entendue en ce sens que Dieu n'eût pas dû créer des êtres libres, par qui est-elle faite? Ceux-là peuvent-ils se plaindre?
6. Est-il vrai que les épreuves pour persister dans la vertu soient parfois au-dessus de nos forces? Que prouve l'histoire des héros et celle des martyrs?
7. Qu'y a-t-il de vrai sur l'ignorance plus ou moins grande où les hommes sont souvent de leurs devoirs? Que faut-il répondre finalement à la présente objection?
8. Quel est le cercle vicieux renfermé dans l'objection tirée de la prescience de Dieu? Cette objection n'est-elle pas absurde d'une autre manière?
9. Quelle est l'autre objection singulière qu'on a tirée de la prescience divine? Quelle est la simple réponse à y faire?
10. Quelle est la confusion renfermée dans la sixième objection? Quel est le fait nié par une telle théorie?

CHAPITRE CINQUIÈME.

DESTINÉE DE L'HOMME. — PREUVES DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

I. — Destinée de l'homme.

1. La question de la destinée de l'homme n'est autre que celle du plan de la création en ce qui concerne l'homme. Elle se compose de deux autres questions, celle de la *fin présente* de l'homme et celle de sa *fin à venir*. La réponse à la seconde de ces deux questions se déduit de la réponse à la première, et celle-ci se déduit de la nature intrinsèque de l'homme et de ses rapports avec les autres êtres. Ainsi la question de la destinée de l'homme est à proprement parler le résumé et la conclusion naturelle de la psychologie et de la théodicée.

2. Par la psychologie (1) nous connaissons l'homme comme un être doué de volonté, de raison, de sentiment, et doué aussi d'une organisation qui agit sur sa nature spirituelle et en reçoit une action réciproque. Ces quatre choses ont entre elles et avec le reste de la création les rapports suivants.

(1) Nous étudions dans ce paragraphe la nature de l'homme connue *philosophiquement* et sa fin naturelle ; le christianisme lui donne une fin plus complète et supérieure, appelée en théologie sa *fin surnaturelle*, qui n'est autre que la participation à la béatitude divine, acquise aux *hommes de bonne volonté*, par les mérites infinis du Rédempteur.

3. La volonté n'est point une indépendance absolue; elle trouve sa loi dans la raison. Elle est stimulée par la sensibilité morale et par les instincts de la vie animale; et réciproquement elle peut agir sur les sentiments et sur les instincts, pour les développer ou les modérer. Elle se sert des organes dans certaines bornes qui constituent sa puissance organique; et par eux, elle agit sur les corps et sur les autres hommes, mais encore dans certaines limites qui constituent son influence et sa puissance extérieure, et qui sont déterminées par les lois de la nature et par la connaissance plus ou moins grande que nous en avons.

4. La raison est la loi de l'homme. Cette loi se présente à lui et attire sa foi, son adhésion; mais elle ne force en aucune façon sa liberté. Nous sommes tout à la fois libres et raisonnables, de telle sorte que lorsque d'autres motifs ne contrarient point les indications de la raison, nous la suivons spontanément; mais elle se trouve fréquemment en opposition avec les sentiments et avec les instincts, bien qu'elle n'ait nullement pour fin de les détruire, mais au contraire de les régler. C'est par la raison que l'âme de l'homme non seulement s'élève au-dessus de son organisation et de la nature, mais les connaît et peut leur commander. C'est par elle aussi qu'elle connaît son divin auteur, et qu'elle voit en lui son père, son législateur et son juge.

5. Les sentiments sont les tendances primitives de notre nature spirituelle. Essentiellement conformes à la raison dans le fond, ils sont souvent en contradiction avec elle dans les applications; les sentiments peuvent donc être désordonnés; alors ils dominent la volonté et obscurcissent la raison; mais lorsque la volonté, éclairée par la raison, les maîtrise, la subordination convenable règne entre les facultés essentielles; l'âme est ce qu'elle doit être, elle a

tout à lois la *liberté*, l'*ordre* et la *vie*. Mais un tel but ne peut être atteint sans des luttes qui sont souvent pénibles.

6. L'organisation arrive à son rang, comme complément indispensable de la nature humaine ici-bas. Elle n'apparaît point comme la faculté essentielle de l'homme, ni même comme une faculté proprement dite, mais comme un auxiliaire et un serviteur. Ses services sont de deux sortes et se rapportent soit à notre vie animale, soit à notre vie spirituelle; et dans les deux cas, ils sont ou spontanés, ou le résultat des ordres conférés par la volonté. Mais comme ce serviteur est aveugle, il agit aussi aveuglément sur l'âme par les instincts. Se laisser dominer par les instincts, c'est renverser l'ordre des choses et abdiquer la nature spirituelle. Les instincts corporels doivent donc être constamment commandés par la volonté, conformément à la raison.

7. Quant à la matière et à la société qui nous entourent, ce sont des forces qui agissent sur nous soit en concourant avec les développements réguliers de notre nature, soit en les contrariant. Nous sommes des forces placées au milieu d'autres forces; nous devons alternativement nous servir d'elles, lutter contre elles; et c'est encore la raison qui détermine ces rapports divers.

8. Il résulte de là que notre fin dans la vie actuelle, consiste à faire régner la raison, par un choix libre de notre volonté, dans tous nos sentiments et dans toutes nos actions ; c'est-à-dire, puisque la raison est une lumière qui vient de Dieu, à soumettre tout notre être à la loi divine. En deux mots, la destinée de l'homme ici-bas est raisonnable et religieuse.

9. Là est la différence profonde qui sépare l'homme des autres êtres terrestres. Les lois des autres êtres leur sont

imposées, ils les subissent sans les connaître et sans en connaître l'auteur, ils les exécutent fatalement; les lois de l'homme lui sont *proposées;* c'est à lui de s'y soumettre et d'obéir volontairement à Dieu; et cette soumission qu'il peut refuser fait son honneur et son mérite (1).

10. La *fin présente* de l'homme ainsi conçue est absolument inséparable de l'idée de l'*avenir* qui lui est promis comme suite certaine du bon emploi de ses facultés. L'idée de mérite n'est pas plus nécessaire que celle de récompense. La raison divine qui nous fait concevoir la loi morale et religieuse de la vie humaine, nous présente avec la même autorité la fin à venir que nous devons poursuivre de nos désirs, de nos efforts et de nos espérances : *le bonheur dans une autre vie par la vertu dans celle-ci.*

Réflexions supplémentaires sur la destinée de l'homme.

Ce qui précède est une théorie tirée de la psychologie dans sa plus grande généralité, et abstraction faite de certains faits qui intéressent cependant directement la question actuelle. A prendre les choses du point de vue purement spéculatif où nous venons de nous placer, le monde ne serait pas tel qu'il est. On y verrait la volonté humaine énergique et raisonnable, la loi morale ordinairement réalisée et exceptionnellement violée, et l'homme assez généralement heureux. Or le spectacle de ce monde contredit en grande partie une telle spéculation, par les trois faits généraux appelés la *faiblesse humaine*, l'*ignorance humaine* et la *misère humaine.*

Non seulement la volonté humaine n'est pas générale-

(1) On a dit quelquefois que la grandeur de l'homme consiste à pouvoir faire le mal. Cette forme est un peu paradoxale, il faut l'entendre ainsi : la grandeur de l'homme consiste à faire le bien, quoique pouvant faire le mal.

ment remarquable par son énergie et par une puissante et habituelle conformité à la loi de la conscience; mais elle est, dans un grand nombre d'hommes, paralysée et facilement vaincue par les passions. L'oisiveté serait sans contredit l'état habituel de la plupart des hommes, sans les aiguillons continuels du besoin. Nous ne sortons de notre mollesse native que par l'impérieuse nécessité, ou, chez les peuples civilisés et surtout chez les peuples chrétiens, par l'action soutenue de l'éducation. Encore sait-on bien que les meilleures éducations ne produisent pas toujours des effets durables. En un mot, la virilité, le déploiement énergique de la volonté, et sa domination au dedans de l'homme comme au dehors, ressemblent moins à un gouvernement qu'à une conquête: c'est une domination perdue et recouvrée par des victoires.

La raison est l'attribut par excellence de notre nature; elle n'est rien moins que le sceau de notre origine divine. Mais ses imperfections sont visibles. Sans parcourir l'histoire, ni les grossières croyances des peuples, ni les aberrations philosophiques, et sans traverser les mers pour compter les trop nombreuses peuplades soumises encore à d'incurables erreurs, il nous suffit de nous sonder nous-mêmes et de regarder aussi un peu autour de nous. Récapitulons les efforts, les douleurs de notre enfance et de notre jeunesse pour arriver à quelques idées justes, avec le secours incessant de l'éducation et de la civilisation au milieu de laquelle nous sommes nés. Sans doute, la science pour avoir du prix doit être soumise à la condition du travail. Mais il semble que cette condition devrait être plus douce. L'attention nous épuise et n'est pas efficace et féconde en proportion de ses peines. De combien s'en faut-il que chaque effort soit fructueux et que notre science soit en raison des travaux qu'elle nous a coûté!

Si on passe en revue les divers états de civilisation des peuples, les relations mutuelles de ces peuples sur la plus grande partie du globe, et surtout la position individuelle des hommes ici-bas, on voit partout des résultats qui contrarient l'idée théorique et utopique qu'on se fait de l'humanité. Chez l'homme seul il y a désordre et malheur à l'état chronique. La fraternité générale n'est encore, même au sein de notre civilisation européenne, qu'un rêve irréalisable, quoique ce soit incontestablement l'idée la plus noble, et en même temps la conséquence la plus simple et la plus évidente de la commune origine des hommes. Chez les peuples les plus éclairés, il y a encore d'indicibles ignorances; chez les plus fortunés, d'incalculables misères. Dans notre France, la première des nations, vous trouvez autour de vous assez de moralité apparente; mais que de corruption réelle! et combien peu de grandes vertus, pour faire équilibre à l'égoïsme, à la ruse, au mensonge! nous passons pour avoir une large part dans la distribution soit des lumières morales, soit des ressources matérielles, mais combien il existe parmi nous d'hommes à qui, dès leur enfance, n'ont été accordés qu'avec une extrême parcimonie, et achetés par les larmes et la douleur, le vêtement, le pain et l'enseignement fécondateur des intelligences!

Sans aller plus avant dans cette analyse, il est clair que l'état du monde actuel est bien loin de la conception qui nous est fournie par l'étude de la nature humaine considérée en soi. Les utopies des philosophes, les images sous lesquelles la jeunesse aime à se représenter l'humanité, images dont plus tard elle apprécie à regret l'inexactitude, ce ne sont point là des visions : non, c'est la conception de la nature humaine telle qu'elle aurait dû être, mais, hélas! telle qu'elle n'est point.

Ces considérations peuvent bien faire conclure à la phi-

losophie, à côté du dogme du bonheur par la vertu, celui de la *déchéance* primitive et de la *réhabilitation*, plus coûteuse nécessairement que ne l'eût été le bonheur par la vertu dans un état régulier de notre nature.

Le christianisme alors ne ferait que compléter ces idées et leur donner une sanction admirable, en nous enseignant que Dieu même a entrepris la réhabilitation de l'homme, et qu'après lui chacun de nous est appelé à y coopérer. De là deux buts, l'un individuel, l'autre social : la réhabilitation de chaque individu, qui doit porter ses conséquences au-delà de la tombe, et la réhabilitation sociale, qui porte ses conséquences dès ce monde et enfante la civilisation et le véritable progrès introuvables hors des sociétés chrétiennes.

II. — Preuves de l'immortalité de l'âme (1).

1. Le dogme de l'immortalité de l'âme peut s'établir par des arguments tirés ou de la nature du corps, ou de la nature de l'âme, ou de la nature de Dieu, et qui forment la preuve physique, la preuve métaphysique et la preuve morale.

2. La preuve physique est en partie négative, en partie positive. Sa partie négative consiste à dire que l'âme étant distincte du corps, il est impossible de conclure la cessation de la vie de l'âme de la cessation de la vie du corps; que l'on considère la vie comme une propriété de l'organisation ou plutôt comme une force qui l'anime; que l'on regarde cette force comme distincte de l'âme (dualisme), ou comme une faculté inconsciente de l'âme (animisme), peu importe. Dans tous les cas, on peut mettre au défi de prouver que

(1) Voir le développement de ces preuves dans le livre de la *Vie future* de M. Th.-H. Martin, ou dans l'édition abrégée de cet important ouvrage (Paris, librairie Dézobry-Delagrave).

l'âme meurt avec le corps. On ne voit même pas que cela soit moins absurde que si, lorsqu'une montre s'arrête, on en concluait que celui qui s'en servait cesse d'exister.

3. La partie positive de la preuve physique se compose de deux arguments : 1° tout ce qui est simple (c'est-à-dire sans parties) est indécomposable : or l'âme est simple, donc elle est indécomposable (à l'opposé du corps, qui est composé de parties et qui se décompose après la mort). 2° Aucun être simple ne cesse d'être. Or l'âme est un être simple, donc l'âme ne cesse point d'être.

4. Ces deux arguments sont imparfaits en ce qu'ils établissent la persistance de la substance de l'âme, mais non celle de la conscience et de la personnalité, sans lesquelles il n'y a pas d'immortalité véritable. Le second argument est imparfait encore en ce qu'il établit seulement que l'anéantissement de l'âme est contraire aux lois de la nature physique; mais il reste à établir qu'il est contraire à la nature de l'âme elle-même (preuve métaphysique), et au gouvernement de cet univers (preuve morale).

5. La preuve métaphysique se compose de plusieurs arguments qui peuvent se résumer dans l'argument tiré du *désir*. Le désir, qui est placé au fond de notre âme comme principe de notre *sensibilité morale*, n'est rien autre que l'aspiration vers l'infini. Or une telle aspiration serait un contre-sens dans notre nature, une tendance sans but, si l'âme, avec la conscience et la personnalité, était destinée à l'anéantissement. Donc elle ne sera point anéantie, et conservera sa conscience et sa personnalité.

6. La preuve morale se compose de deux arguments tirés, l'un de la sagesse divine, l'autre de la justice divine. L'argument tiré de la sagesse se confond, pour le fond, avec la preuve métaphysique. L'être souverainement sage n'est point trompeur et ne fait rien sans but. Or la créa-

tion de l'homme avec le désir de l'infini serait une œuvre sans but, et ce désir inné serait une tromperie, si l'homme n'avait d'autre existence que la courte durée de cette vie. Donc l'existence de l'homme se prolonge au-delà de cette vie.

7. Le second argument de la preuve morale, tiré de la justice divine, peut être exprimé ainsi : Quiconque fait le bien mérite une récompense, quiconque fait le mal mérite un châtiment ; cette récompense et ce châtiment ne sont point décernés ici-bas d'une manière régulière et complète : donc il est nécessaire qu'il y ait une autre vie où toute chose se fasse suivant l'ordre réclamé impérieusement par la conscience. Si l'homme cessait d'exister après la mort, sa vie serait un véritable non-sens, le plan de la création serait une œuvre inconséquente, la vertu un dévouement inutile, la conduite de Dieu à l'égard de l'homme vertueux une injustice et un défaut de foi, le vice une infraction sans répression des lois morales, et par rapport à Dieu une insolence impunie ; la conscience avec ses promesses et ses menaces, un mensonge. Il faut choisir entre ces absurdités et la croyance en l'autre vie (1).

(1) Les preuves métaphysiques et la preuve morale, étant déduites de nos facultés essentielles, mais en tant que ces facultés s'élèvent au-dessus des fonctions relatives à la vie animale, l'*intelligence* au-dessus de la *perception* par l'*idée de l'infini*, la *sensibilité* au-dessus de la *sensation* par le *désir*, et l'*activité* au-dessus de l'*instinct* et de l'*intérêt* par le *devoir*, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que les hommes qui réduisent ces facultés aux proportions étroites de la vie actuelle, *perdent de vue* la conviction de leur immortalité ?

A la question de l'immortalité de l'âme se rattache celle de l'immortalité des corps ou de la résurrection. Cette question a été traitée philosophiquement par Ch. Bonnet dans sa Palingénésie. L'idée fondamentale de ce philosophe est que le corps actuel n'est que l'enveloppe grossière d'un corps subtil ou machine éthérée située dans le cerveau et placée immédiatement sous la dépendance de l'âme. Cette machine, composée d'une matière ignée, survivrait à la décomposition du corps grossier, et surgissant dans un temps déterminé par des lois inconnues, se dévoilerait par de merveilleuses propriétés.

QUESTIONNAIRE.

Destinée de l'homme.

1. Comment se décompose la question de la destinée de l'homme, et comment se rattache-t-elle à la psychologie et à la théodicée?
2. Quels sont, en résumé, les éléments de la nature de l'homme? 1°, 2°, 3°, 4°.
3. Quels sont, en résumé, les rapports de la *volonté* avec la raison, la sensibilité et le monde extérieur?
4. Quels sont, en résumé, les rapports de la *raison* avec la volonté, la sensibilité et la nature?
5. Quels sont, en résumé, les rapports de la *sensibilité* avec la raison et la volonté?
6. Quels sont, en résumé, les rapports de l'*organisation* avec les facultés de l'âme?
7. Quels sont, en résumé, les rapports du *monde extérieur* avec nos facultés?
8. Quelle est donc, en résumé, la *fin* de l'homme dans la vie actuelle?
9. En quoi cette fin diffère-t-elle de celle des autres êtres terrestres?
10. Quelle est, par conséquent, notre *fin à venir*?

Preuves de l'immortalité de l'âme.

1. Comment se démontre l'immortalité de l'âme? Quelles sont les diverses preuves que l'on en donne?
2. En quoi consiste la partie négative de la preuve *physique?*
3. En quoi consiste la partie positive de la preuve *physique?* 1er argument, 2e argument.
4. En quoi ces arguments sont-ils imparfaits?
5. Quel est l'argument tiré du *désir* (preuve métaphysique)?
6. Quel est le premier argument de la preuve morale?
7. Quel est le second argument de la preuve morale?

CHAPITRE SIXIÈME

MORALE RELIGIEUSE OU DEVOIRS ENVERS DIEU.

1. Nous avons démontré l'existence de l'homme comme être moral, c'est-à-dire libre et raisonnable, et la réalité de l'existence de Dieu. Il y a donc entre Dieu et l'homme des rapports nécessaires. Tout rapport entre deux êtres, quelle que soit d'ailleurs leur nature, dérive de cette nature : car, s'il n'en dérivait pas, il ne serait plus qu'une illusion, une erreur, un mensonge. Donc il y a entre Dieu et l'homme des rapports qui dérivent et de la nature de Dieu et de la nature de l'homme.

2. Ces rapports sont nécessaires et immuables : 1° parce que Dieu est nécessaire et immuable; 2° parce que la nature de l'homme, bien que variable dans ses développements, est une et invariable en elle-même et dans son essence. Ces rapports s'appellent *Religion*.

3. Puisque les rapports entre Dieu et l'homme sont nécessaires et invariables, il ne peut y avoir qu'une expression vraie de ces rapports. Donc il n'y a qu'une religion vraie, et la religion vraie renferme toutes les règles de la morale religieuse.

4. Reste à savoir par quels moyens on peut arriver à la connaissance de ces rapports qui existent nécessairement entre Dieu et l'homme. Ces moyens se réduisent nécessairement à deux, savoir, les facultés individuelles et la révélation, c'est-à-dire la raison et le christianisme.

5. L'étude des rapports entre Dieu et l'homme conduit à des résultats plus ou moins parfaits, selon que la raison est plus ou moins développée dans l'homme, et ces résultats s'appellent religion naturelle. La religion naturelle variant avec les temps et les lieux, ne peut être jamais complétement fausse, mais elle ne peut aussi jamais être complétement vraie, et, par là même qu'elle est variable, elle n'est pas l'expression des rapports réels de l'homme avec Dieu, puisque ces rapports sont invariables (1).

6. Le christianisme, au contraire, est un ensemble de vérités uniformes, universelles, toujours les mêmes. Donc c'est dans le christianisme qu'il faut chercher en dernier ressort les règles de la morale religieuse. Le christianisme est non seulement un ensemble de vérités, mais un ensemble de vérités obligatoires (2) : c'est une loi supérieure à la raison, mais non contraire à la raison. La raison ne peut embrasser tous les rapports éternels de Dieu et de l'homme, elle ne saisit que des rapports temporels, passagers. Mais entre Dieu et l'homme il y a des rapports qui ont précédé les temps, des rapports qui suivront les temps ou l'existence terrestre, et ces rapports sont en dehors du cercle de la raison. Le christianisme est par conséquent à la raison ce que la raison est à l'intelligence. Comme celle-ci est impuissante pour déterminer les rapports des êtres moraux, à moins qu'elle ne soit éclairée par la raison, révéla-

(1) Il faut remarquer d'ailleurs que la *religion naturelle* n'est en réalité qu'une abstraction, un être de raison, puisque dès le principe Dieu a donné à l'homme une *religion positive;* que chez les peuples les plus dégradés quelque chose a survécu de cette antique tradition, et qu'enfin la raison sans la tradition s'altère inévitablement.

(2) La religion, dans son ensemble, ne se compose pas seulement d'un dogme spéculatif, mais d'une morale pratique, d'un culte positif, d'une discipline et d'une sanction. La religion naturelle, inférieure au christianisme par son dogme et par sa morale, manque complétement d'un culte déterminé et obligatoire, d'une discipline et d'une sanction précise.

tion de l'individu, de même la raison est insuffisante pour déterminer les rapports entre les êtres finis et l'être infini, à moins qu'elle ne soit éclairée par le christianisme, ou la révélation extérieure, raison de la société (1).

7. L'exposition des devoirs religieux imposés par le christianisme appartient à une science spéciale, la théologie. La philosophie cherche dans des considérations purement rationnelles une réponse directe à la question des devoirs envers Dieu.

8. L'homme est la seule des créatures placées sur ce globe qui soit capable de s'élever jusqu'à son auteur. C'est donc par lui que l'hommage de la création peut remonter jusqu'à Dieu. Un tel hommage ne peut être significatif qu'autant qu'il est parfaitement volontaire, et c'est pourquoi, à l'égal des autres devoirs, il est indiqué à la raison humaine, mais en même temps livré entièrement à notre libre arbitre. Un hommage forcé convient sans doute encore moins à Dieu qu'il ne convient à l'homme, et l'homme en nulle circonstance ne s'en montre satisfait.

9. Cet hommage est de deux sortes, implicite ou explicite.

10. L'hommage implicite est celui qui est rendu à Dieu par la conduite vertueuse de l'homme. Car la vertu étant l'exécution libre de la loi morale, et cette loi venant de Dieu, la vertu est un acte de soumission à la raison et à la volonté divine, c'est-à-dire qu'elle est en soi un acte vraiment religieux. La vertu est entièrement désintéressée ; elle ne se propose point d'autre but que l'accomplissement de ce qui est bien. Ma conscience ! s'écrie l'homme vertueux. Mais qu'est-ce que la conscience, sinon la voix de Dieu, sinon Dieu parlant à l'homme, se manifestant à l'homme, se proportionnant à l'homme ? Si donc au mot

(1) Ces six alinéas sont tirés du cours de M. Noirot.

conscience, qui n'est qu'un nom abstrait, l'on substitue le nom de son auteur ou de l'être qu'elle révèle, le sens sera le même, et au lieu d'une exclamation purement morale, on aura une exclamation religieuse. D'où l'on voit que la religion est au fond identique à la morale ; elle a avec elle le rapport de la substance au phénomène.

11. Tout but poursuivi légitimement par l'homme rentre dans ses fins morales, et peut constituer une vertu. Voilà comment la vertu, et par conséquent la religion ne se trouvent étrangères à aucun acte de la vie, même aux moins importants et aux moins nobles, et peuvent les élever et les sanctifier tous. Ce ne sont pas seulement les sciences, les beaux-arts, la domination de l'homme sur la nature par l'industrie, ni celle de l'homme sur lui-même par la justice extérieure et les institutions sociales, ni les efforts souvent admirables du guerrier, du législateur, ni les dévouements de tous genres, qui peuvent revêtir avec honneur ce caractère de moralité et de religion, ce sont les vies les plus obscures, et les actions les plus communes ; tout fait produit par un être libre en vue du devoir est par là même moral et saint, honorable et divin : c'est une œuvre impérissable sous une enveloppe grossière. Tel est le dernier sens que la morale et la religion donnent aux produits de notre liberté.

12. Toutes les fois que l'homme considère d'une manière spéciale le côté religieux de la morale, et l'origine toute divine du devoir, son hommage, d'implicite qu'il était, devient explicite. Il est clair que l'un de ces deux hommages est dans la nature de l'homme comme l'autre, et que tout homme véritablement vertueux ne peut manquer d'être religieux, non seulement implicitement, mais explicitement. *Point de vertu véritable sans religion.*

13. L'hommage explicite que la créature raisonnable

rend à Dieu se nomme le culte. Il y a trois sortes de cultes : le culte intérieur, le culte extérieur et le culte public.

14. Le culte intérieur renferme l'adoration et la prière. Par l'adoration nous reconnaissons Dieu comme notre créateur et comme le législateur de nos âmes, et nous le remercions de ses bienfaits ; par la prière, nous invoquons son secours dans l'accomplissement de nos devoirs (1). La prière est une demande proprement dite, et cette demande renferme implicitement la croyance que Dieu ne gouverne pas seulement l'univers par des lois générales, mais qu'il écoute chaque homme qui l'invoque et peut exaucer ses prières.

Mais la raison dit que nulle prière n'est digne d'être exaucée si elle n'est unie à une soumission absolue à l'ordre divin, et si elle a un autre objet que notre destination immortelle et les moyens de la remplir.

La prière a son complément indispensable dans l'œuvre : c'est par la prière que l'œuvre reçoit son caractère religieux et vraiment méritoire, mais c'est par l'œuvre que la prière s'achève et que l'homme prouve en quelque sorte à Dieu la sincérité de son dévouement.

15. Comme il n'y a pas de véritable morale sans religion, et pas de véritable religion sans culte intérieur et sans prière, il n'y a pas de culte intérieur sans culte extérieur. Cette vérité n'est qu'une application particulière de cette autre vérité plus générale, que dans l'homme il n'y a pas de pensée ni de sentiment réel sans expression. Là donc où la pensée et le sentiment religieux existent, il est dans

(1) La cessation de l'adoration et de la prière est dans l'homme un phénomène moral d'une haute gravité. Ce qu'on peut souhaiter de plus avantageux à l'homme qui a le malheur de ne plus prier, c'est du moins de ne pas se faire d'illusion sur l'état de dégénération morale où il se trouve, et encore moins sur les causes qui l'ont produit.

notre nature qu'ils s'expriment au dehors par certains actes corporels, certaines paroles, certains gestes.

16. Le culte extérieur et le culte intérieur ont entre eux les deux rapports qui existent en général entre les signes et la pensée ou le sentiment. En premier lieu, il n'y a ni pensée forte ni sentiment fort qui ne se traduisent spontanément par quelque signe extérieur, en sorte que ce n'est pas pour exprimer les sentiments religieux qu'il faut faire effort, mais bien pour en comprimer l'expression, pour peu qu'ils soient vifs; et ensuite, il y a une action réciproque des signes sur les idées et les sentiments, en sorte que le culte extérieur non seulement exprime, traduit le culte intérieur, mais il l'échauffe et le nourrit.

17. Enfin, comme il n'y a pas de culte intérieur sans culte extérieur, il n'y a point de culte extérieur sans culte public. Puisque le sentiment religieux est un sentiment commun à tous, et qu'il doit se traduire au dehors, cette traduction doit être faite publiquement. Et comme le sentiment, la pensée qu'il s'agit d'exprimer sont le fond de toute société, qu'ainsi nulle pensée, nul sentiment ne sont supérieurs à ceux-là, il s'ensuit que nulle expression ne doit être plus solennelle et plus grande que le culte public. Voilà pourquoi les beaux-arts, à commencer par le plus grand de tous, qui est l'architecture, ont en tout temps consacré au génie religieux leurs plus belles créations.

QUESTIONNAIRE.

1. D'où dérivent les rapports entre Dieu et l'homme?
2. Ces rapports sont-ils immuables ou variables? Pourquoi?
3. Peut-il y avoir plusieurs religions vraies?
4. Pouvons-nous arriver par plusieurs voies à la connaissance des rapports nécessaires de Dieu et de l'homme?
5. La religion naturelle est-elle la même partout, et pourquoi?

6. En est-il de même du christianisme? Quel est le rapport du christianisme à la raison?
7. A quel science appartient l'exposition des devoirs religieux imposés par le christianisme?
8. Quel est le rôle religieux de l'homme dans l'univers? Quel est le caractère essentiel de ce rôle?
9. De combien de sortes est l'hommage que l'homme rend à Dieu?
10. En quoi consiste l'hommage *implicite?* Comment la *morale* et la *religion* sont-elles identiques?
11. Comment toute action humaine peut-elle être ennoblie et sanctifiée?
12. Comment l'hommage de l'homme envers Dieu devient-il explicite? Quel est le critérium de la vraie vertu?
13. Qu'est-ce que le culte? Combien y a-t-il de cultes?
14. Qu'est-ce que le culte *intérieur?* Qu'est-ce que l'adoration et la prière?
15. Comment le culte *extérieur* est-il la conséquence du culte intérieur?
16. Quels sont les deux rapports du culte extérieur et du culte intérieur?
17. D'où résulte le culte *public?* Quel rang tient-il parmi les expressions publiques de la pensée et du sentiment?

TABLEAU GÉNÉRAL

des époques, des périodes, des écoles et des principaux philosophes.

PHILOSOPHIE GRECQUE, (600 av. J.-C.; 500 ap. J.-C.)	1re période. (600 - 400.)	Ecole d'Ionie (587) : Thalès, Anaximandre, Anaximènes, Diogène d'Apollonie, Héraclite, Anaxagore, Empédocle. Ecole d'Italie (540) : Pythagore. Ecole d'Elée (536) : Xénophane, Parménide, Zénon. Ecole atomistique (500) : Leucippe, Démocrite. Sophistes (430) : Gorgias, Protagoras.
	2e période. (400 av. J.-C.; 200 ap. J.-C.)	Académie (388) : (Socrate), Platon, Speusippe, Xénocrate. Lycée (331) : Aristote, Théophraste, Straton. Epicuréisme (309) : Épicure, (Lucrèce). Stoïcisme (300) : Zénon, Chrysippe, (Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle). Nouvelle Académie (260) : Arcésilas, Carnéade, Enesidème, Sextus Empiricus.
	3e période. (200 - 500.)	Ecole d'Alexandrie (200 ap. J.-C.) : Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus.
PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE. (800 - 1600.)	1re période. (800 - 1200.)	Alcuin, Scot Erigène, Gerbert, Roscelin, saint Anselme, Guillaume de Champeaux, Abélard.
	2e période. (1200 - 1400.)	Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot, Guillaume d'Occam, Raymond Lulle, Roger Bacon, Gerson.
	3e période. (1400 - 1600.)	Ecole d'Aristote : Pierre Pomponat, Bernardo Telesio, Vanini, Thomas Campanella. Ecole de Platon : Marcile Ficin, François Patrizzi, Pic de la Mirandole, Ramus, Giordano Bruno. Sceptiques : Montaigne, Charron, Sanchez. Mystiques : Paracelse, Van Helmont, Jean Boehme.
PHILOSOPHIE MODERNE. (1600 - 1800.)	Période unique. (1600 - 1800.)	Ecole de Bacon (1620) : Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke, Hume, Condillac. Ecole de Descartes (1637) : Descartes, Spinosa, Malbranche, Arnauld, Bossuet, Fénelon, Pascal, Berkeley, Leibniz, Euler. Ecole écossaise (1752) : Reid, Dugald-Stewart. Ecole allemande (1770) : Kant, Fichte.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE [1].

CHAPITRE PREMIER

QUELLE MÉTHODE FAUT-IL APPLIQUER A L'ÉTUDE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

1. Les vies des philosophes et les systèmes qu'ils ont produits sont les faits dont la description exacte et fidèle est la base de l'histoire de la philosophie.

2. Cette description serait un travail de pure curiosité, si elle n'était suivie de l'appréciation des systèmes ; reconnaître ce qu'il y a de vrai ou de faux dans un système, voilà évidemment à quoi doit conduire l'étude qu'on en a faite.

3. Les systèmes tiennent les uns aux autres, ils ont des rapports non seulement de ressemblance et de différence, mais de génération, de filiation. Ceux qui précèdent renferment jusqu'à un certain point la raison de ceux qui suivent et ceux qui suivent renferment à certains degrés les développements et les conséquences de ceux qui précèdent. Il y a donc à apprécier non seulement les systèmes considérés à part, mais l'ensemble des systèmes. Il faut expliquer leur succession, en donner la loi, et, s'il est possible, par le

(1) L'histoire de la philosophie a été réduite, et ses questionnaires supprimés ; le tableau général peut tenir lieu des questionnaires.

passé de la philosophie ainsi expliqué, régler son présent et éclairer son avenir. C'est une nouvelle partie qui suppose les précédentes, et qu'on pourrait nommer la *partie philosophique de l'histoire de la philosophie.*

4. Pour juger les systèmes, il faut en avoir un qui serve de mesure pour cette appréciation. Il faut donc que l'histoire de la philosophie soit précédée de toutes les autres parties de la philosophie, comme nous l'avons déjà établi dans l'introduction.

5. Il semble cependant qu'on ne peut faire un système sans lire les philosophes, ni lire les philosophes sans modifier les idées qu'on s'est précédemment formées sur les mêmes sujets. Il y a là, en apparence, un cercle vicieux dont il est difficile de sortir. Voici ce qu'on peut répondre:

6. Premièrement, les livres des philosophes peuvent et doivent servir pour former un système, mais seulement comme auxiliaires. En définitive, un système n'est bon que s'il est l'expression de la réalité; la réalité est donc supérieure aux meilleurs livres, et, si les livres aident souvent à connaître la réalité, jamais ils ne doivent prévaloir contre elle. En lisant, vous ne devez pas accepter ce que vous lisez sur la foi de l'auteur, mais vous devez remonter à la réalité, aux faits; ces faits seront la véritable base de votre doctrine dont le livre n'aura été que l'occasion.

7. Secondement, il n'y a nul doute que votre doctrine profitera de la discussion que vous ferez des doctrines d'autrui; mais il n'en est pas moins vrai que cette discussion même suppose avant tout que votre doctrine est faite; or si elle est faite par une méthode convenable, la discussion la modifiera seulement en ce sens qu'elle la rendra plus claire et plus étendue, mais non dans ce sens qu'elle puisse vous faire adopter alternativement des choses contradictoires. En d'autres termes, ou votre système est fondé

sur la réalité, ou non ; s'il est fondé sur la réalité, il ne peut être ébranlé ; et en jugeant les autres systèmes par lui, vous les jugez en effet par la réalité des choses, supérieure à tout système ; si, au contraire, il ne l'est pas, vous n'avez qu'une mesure arbitraire, et soit que vous y demeuriez fidèle ou non, vous êtes également hors de la science légitime. C'est dans ce dernier cas seulement que la difficulté dont il s'agit est sans aucune issue.

8. Ce qui précède présente la marche à suivre dans les recherches qui composent l'histoire de la philosophie. Mais ces recherches une fois faites et systématisées, on doit pour en communiquer les résultats s'y prendre tout autrement. En effet, ces recherches entraînent des lenteurs et elles supposent des travaux considérables dont la trace doit disparaître dans le résultat. Cela n'est pas vrai seulement de l'histoire de la philosophie, cela est vrai de toute science ; un traité élémentaire de géométrie est le sommaire des travaux des savants qui se sont succédé pendant plusieurs milliers d'années. Nulle part la méthode d'enseignement ne doit être identique avec la méthode d'invention. Celle-ci doit conduire à des résultats d'abord inconnus ; celle-là donne immédiatement ces mêmes résultats.

Ainsi, dans l'histoire de la philosophie, bien loin de procéder par la biographie et la bibliographie, nous commencerons par de grandes classifications, et par des appréciations générales qui résultent des travaux faits par les historiens de la philosophie (1).

9. Avant tout, il importe de distribuer d'avance tous les

(1) Je dois prévenir que j'ai cru absolument inutile de donner aucun détail *biographique* ni *bibliographique*, ces détails se trouvant avec la plus grande facilité dans les dictionnaires historiques. J'ai supprimé aussi toutes les critiques de détail comme résultant assez évidemment des appréciations générales.

systèmes possibles en quelques catégories. Voici la classification de M. Cousin, que l'on peut regarder comme un résumé satisfaisant de tous les travaux faits jusqu'à lui sur cette matière.

La pensée humaine est le point fondamental dont on s'occupe en philosophie, et l'origine des idées est le problème qui résume tous les problèmes. Or, les idées ont une double origine, l'une expérimentale et particulièrement sensible, l'autre rationnelle. Certains systèmes ont aperçu l'origine expérimentale, s'en sont préoccupés, puis ont totalement négligé l'autre, ou même l'ont niée. D'autres ont fait précisément la même chose pour l'origine rationnelle. Les premiers sont ce qu'on peut appeler les systèmes *empiriques*, les seconds, les systèmes *idéalistes*.

10. Comme les uns et les autres arrivent d'exclusion en exclusion à des contradictions réciproques, et à des assertions qui répugnent à la nature humaine, ils donnent lieu de douter que l'esprit humain puisse prétendre à des connaissances certaines. Les systèmes produits sous l'influence de cette défiance sont les systèmes *sceptiques*.

11. Mais comme il n'est pas dans la nature humaine de s'arrêter dans le doute, d'autres cherchent un remède à cette science faillible; ne le trouvant pas dans la science elle-même, ils le placent dans l'inspiration : ce sont les systèmes *mystiques*. Si une époque philosophique va jusqu'au mysticisme, elle ne saurait aller plus loin; alors il s'opère une révolution; la direction des efforts de l'esprit humain est changée, et une nouvelle époque commence.

12. Les systèmes *empiriques* et les systèmes *idéalistes* ont raison en ce qu'ils reconnaissent l'une des deux origines de nos connaissances; ils ont tort en ce qu'ils négligent ou rejettent l'autre.

Les systèmes *sceptiques* ont raison en proclamant l'im-

puissance des systèmes contradictoires auxquels ils succèdent; ils ont tort de conclure de là l'impuissance radicale de l'intelligence humaine.

Les systèmes *mystiques* ont raison contre les systèmes sceptiques, en proclamant que l'homme est fait pour la vérité; ils ont encore raison quand ils reconnaissent que la vérité est un don d'en haut; mais ils ont tort de croire que l'homme soit incapable d'y atteindre par les efforts réfléchis qu'il fait pour s'élever jusqu'à elle.

13. A cette division simple et féconde, justifiée par l'histoire entière de la philosophie, nous en joindrons une autre, prise d'un point de vue différent. La précédente est fondée sur des faits purement psychologiques; mais les faits psychologiques ne sont pas les seuls qui puissent fournir un point de départ aux recherches sur Dieu et sur l'âme. Il y a en outre les faits traditionnels, ou la révélation. Il est vrai, comme nous l'avons remarqué, que la science qui s'appuie sur la révélation, n'est pas la philosophie proprement dite. Mais la philosophie proprement dite peut, si même elle ne doit, s'occuper du fait de la révélation, non pour en faire l'étude spéciale, ce qui est l'œuvre de la théologie, mais pour indiquer cette nouvelle source et en discuter les bases, ou pour féconder les notions purement philosophiques par leur contact avec la vérité traditionnelle.

En partant de cette considération, on peut diviser les systèmes philosophiques en deux catégories : les systèmes philosophiques proprement dits, en qui domine la réflexion ou la connaissance de l'âme et de Dieu par la conscience et la raison, et les systèmes *traditionnels* ou *religieux*, en qui domine la connaissance de l'âme et de Dieu par la tradition. Les uns et les autres peuvent donner dans l'exagération et l'exclusion. Un système philosophique, qui nie explicitement la révélation, et qui affirme que la raison est la me-

sure de toute vérité, se nomme *déiste;* et un système traditionnel qui nie la raison et la philosophie, peut se nommer *théocratique* (1).

CHAPITRE DEUXIÈME

EN COMBIEN D'ÉPOQUES GÉNÉRALES PEUT-ON DIVISER L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

1. L'enseignement élémentaire est loin d'embrasser l'*histoire universelle de la philosophie.*

Voici les parties de cette histoire que nous n'aborderons pas : 1° la philosophie orientale, antérieure, contemporaine et postérieure à la philosophie grecque ; 2° la philosophie romaine ; 3° la philosophie traditionnelle des Pères de l'Eglise ; 4° les philosophes des 6e, 7e et 8e siècles de l'ère chrétienne, tels que Boèce et saint Jean Damascène ; 5° les philosophes arabes du moyen âge ; 6° enfin la philosophie contemporaine, ou du 19e siècle.

2. Ce qui reste se divise naturellement en trois époques générales :

La première époque, ou *Philosophie grecque,* commence à Thalès (600 avant J.-C.) et finit à la mort de Proclus (485 ans après J.-C.) ; elle embrasse dix ou onze siècles.

La deuxième époque, ou *Philosophie scolastique,* com-

(1) L'histoire des censures ecclésiastiques prouve que l'Eglise condamne également ces deux exagérations. Nier la raison, c'est en réalité détruire la foi.

mence à Charlemagne (800) et finit à Bacon (1600); elle embrasse huit siècles.

La troisième époque, ou *Philosophie moderne*, commence à Bacon (1600) et finit à la mort de Kant (1804); elle embrasse deux siècles.

3. Pour la division des époques en périodes, la subdivision en écoles, et les principaux philosophes de chaque école, voyez le *tableau général* qui est en tête de l'histoire de la philosophie.

4. Les époques générales, les périodes de ces époques, enfin les écoles de ces époques ou de ces périodes, diffèrent entre elles par certains caractères. Ce qui regarde les périodes et les écoles sera dit dans les chapitres suivants. Dans celui-ci nous allons examiner les caractères des époques.

Chacune des trois époques générales présente deux caractères : l'un au point de vue de la *méthode philosophique;* l'autre au point de vue de la *tradition religieuse.*

5. Caractères de la *philosophie grecque.*

1° La vraie méthode y fut inconnue et suppléée d'abord par l'*hypothèse*, plus tard par l'*inspiration mystique*.

2° Le paganisme ne présentant quelque expression des croyances naturelles et quelque trace de l'ancienne tradition qu'au milieu d'un encombrement de fictions poétiques et des plus grossières erreurs, et manquant ainsi complétement de faits authentiques et de preuves historiques, n'avait ni la certitude ni par conséquent l'autorité nécessaire pour régler les esprits. Il fut donc très impuissant soit pour seconder, soit pour entraver l'esprit philosophique.

6. Caractères de la *philosophie scolastique.*

1° La vraie méthode philosophique y fut également inconnue et suppléée par l'*autorité* et le *raisonnement*, l'auto

rité fournissant les principes, le raisonnement tirant les conséquences. Les autorités qui fournirent les principes furent celle de l'Eglise, celle des Pères, et à la fin de la scolastique, celle de Platon et d'Aristote. L'*Organon* de ce dernier philosophe, connu beaucoup plus tôt que ses autres ouvrages, servit d'autorité pour les règles du raisonnement.

2° L'enseignement traditionnel de l'Eglise, muni de ses titres authentiques et de sa certitude historique, possédant ainsi dans sa plénitude l'autorité légitime qui manquait au paganisme, eut toute la force nécessaire pour exercer sur les intelligences la plus souveraine influence. L'autorité de l'Eglise, au fond toute morale et de persuasion, fut, pour le bien de l'humanité, temporairement unie à l'autorité extérieure et civile. Cette distinction importante est la clef de toutes les difficultés.

7. En effet, l'autorité morale, tirant sa force de la vérité dont l'Eglise est dépositaire, ne saurait par là même dégénérer en tyrannie, pas plus que l'autorité des théorèmes mathématiques, des lois physiques et de toutes les vérités, quelles qu'elles soient; comme aussi elle ne saurait jamais périr, tant qu'il se trouvera des hommes de zèle pour redire son enseignement, et des hommes au cœur droit pour l'écouter et le comprendre.

8. Il n'en est pas ainsi de l'autorité extérieure et civile, à laquelle l'autorité morale a pu et dû se trouver unie. Le caractère d'une telle autorité étant de régler les actions humaines, non plus par la seule persuasion, mais par des prescriptions légales appuyées d'une force matérielle, dès lors l'abus devient possible, et le respect dû à la liberté de la conscience humaine peut être violé. L'autorité extérieure dont s'appuyait l'autorité morale de l'Eglise au moyen âge était et devait être préoccupée de ce principe que l'*homme*

doit se soumettre à la vérité; cet âge n'était pas mûr, ni la société civile assez solidement fondée pour l'application de cet autre principe que la *soumission de l'homme à la vérité doit venir de la conviction, et non de la contrainte.* Mais d'où est sorti ce principe, et d'où la possibilité d'en faire une maxime d'Etat? De la doctrine chrétienne longtemps inculquée et modifiant lentement les mœurs publiques par son influence secrète, patiente et journellement répétée sur les cœurs. Ainsi la servitude même du moyen âge préparait une émancipation future.

9. Caractères de la *philosophie moderne.*

1° La vraie méthode philosophique y fut proclamée à son début par Bacon et Descartes.

2° L'esprit humain y devint indépendant à l'égard de la tradition chrétienne.

10. Cette indépendance signifie que toute autorité extérieure et civile agissant au nom d'une foi religieuse cessa (sauf les exceptions anachroniques), et que chaque philosophe dans ses recherches, comme chaque homme dans sa conduite, resta complétement libre ou de négliger la tradition religieuse, de la nier même, ou de l'accepter et de s'y soumettre par conviction. Cet âge philosophique est celui de Spinosa, de Voltaire, d'Helvétius; mais c'est encore plus celui de Bacon, de Descartes, de Bossuet, de Fénelon, de Malebranche, de Leibniz, d'Euler et de Reid (1).

11. On ne saurait trop se rendre compte des grandes

(1) Qu'on ne s'étonne point de ces grands noms protestants mêlés à de grands noms catholiques. Quoique séparés en des points regrettables, ces philosophes éminents sont unis dans leur respect pour le christianisme et les adorations pleines d'effusion que tous adressent librement et par conviction à son divin fondateur. Leibniz avait étudié le christianisme pendant trente ans. Philosophes, qui parlez tant de l'indépendance moderne de l'esprit humain et des *entraves* apportées par la théologie, en avez-vous fait autant?

choses par les petites. Le moyen âge est aux temps modernes ce qu'est l'enfance à l'âge mûr. L'enfant, sous l'autorité paternelle, n'a pas même l'idée de discuter cette autorité qui, en fin de compte, est son plus grand bien. A mesure qu'il grandit, il apprend de cette autorité même, et en raison de la culture que cette autorité impose à son intelligence, qu'il est homme raisonnable et libre; il arrive ainsi par degrés à se conduire lui-même, ou du moins à ne reconnaître d'autre maître que sa raison et sa conscience. Mais sa raison et sa conscience le ramèneront à une subordination réfléchie à toute autorité légitime; et, dans l'âge de la plus parfaite émancipation, il s'honorera, comme fils, comme citoyen, de vénérer sans abaissement ce que la nature et les lois ont placé au-dessus de lui. Tel est le philosophe catholique moderne à qui sa raison émancipée enseigne à examiner, à reconnaître, et par suite à aimer et à adorer la vérité surnaturelle qui a sauvé l'humanité.

Quant aux philosophes, s'il en est encore, qui ne voient dans toute cette longue éducation de l'esprit humain par l'Eglise qu'une obsession humiliante, ils ressemblent à ces enfants légers, sinon dénaturés, qui n'ont de souvenir que pour quelques abus de la puissance paternelle et point pour ses bienfaits, et à ces hommes irréfléchis, sinon ingrats, qui, redevables de leurs talents à la discipline de l'éducation première, ne parlent plus qu'avec aigreur de la servitude dont on accabla leur adolescence.

CHAPITRE TROISIÈME

PREMIÈRE EPOQUE. — PREMIÈRE PÉRIODE.

I. — Principales écoles de la philosophie grecque avant Socrate.

Nous avons vu le double caractère de la philosophie grecque (chap. 2) : voici les caractères particuliers des trois périodes de cette philosophie.

1. La *première période* (600-400) a pour caractère particulier l'*étude de l'univers*. L'âme et Dieu ne sont pas l'objet direct des recherches des philosophes, et ce qu'on en dit n'est que la conséquence des systèmes faits sur l'univers.

2. La *deuxième période* (400-200 après J.-C.) a pour caractère particulier l'*étude de l'âme humaine*, dont l'étude de Dieu n'est qu'une conséquence.

3. Ces deux périodes ont en outre pour caractère commun l'*hypothèse*, c'est-à-dire une induction précipitée, que ne précède pas une observation suffisante et méthodique.

4. La *troisième période* (200-485) a pour caractères particuliers : 1° l'*étude de Dieu*, dont celle de l'âme est une conséquence, 2° l'*inspiration mystique*, substituée comme méthode à l'hypothèse des deux premières périodes; 3° enfin l'*éclectisme*, ou étude critique des systèmes précédents.

5. Reprenons la première. Elle renferme cinq écoles, qui

ont pour caractère commun celui de la période. Voici leurs caractères particuliers.

6. L'*École d'Ionie* (587) étudie l'univers en partant de l'*observation superficielle des phénomènes.*

7. L'*École d'Italie* (540) étudie l'univers en partant des *conceptions abstraites de la raison.*

8. L'*École d'Élée* (536), tirant les conséquences du point de vue exclusif de l'école d'Italie, *affirme l'unité absolue et nie la pluralité.*

9. L'*École atomistique* (500), réagissant contre l'école d'Élée, et tirant en même temps les conséquences de l'école d'Ionie, cherche à expliquer l'univers par la *seule pluralité.*

10. Les *sophistes* (430), tirant à leur tour les conséquences de ces exagérations contraires, nient que l'homme puisse arriver à la certitude, le raillent de ses efforts pour atteindre à ce but inaccessible, et ne trouvent bon l'usage de la parole, que pour donner à celui qui s'en sert habilement pour une cause quelconque, du profit et de la gloire.

II. — Ecole d'Ionie.

1. Thalès (Phénicie, Milet, 587) (1), posa cette question, répétée après lui par tous les philosophes ioniens : *Quelle est l'origine des choses?* S'appuyant d'une part sur l'ancienne tradition d'après laquelle *le monde est sorti des eaux*, et d'autre part sur ce fait que les êtres vivants naissent

(1) Le premier nom de pays ou de ville placé entre parenthèses rappelle le lieu de la naissance du philosophe; le second ou le premier si le second lui est identique, le lieu de son enseignement; et la date, souvent approximative, la première année de son enseignement ou l'année de son premier ouvrage.

dans l'eau et se développent par l'eau, il répondit que l'*eau est l'origine des choses, et que Dieu est l'intelligence qui avec l'eau forme tous les êtres.*

2. Anaximandre (Milet, 560) répondit à la question de Thalès, que l'origine des choses est l'*infini*, το ἄπειρον, sans que l'on puisse savoir si par là il désignait Dieu, ou l'espace, ou plutôt le mélange des éléments, espèce d'abîme éternel d'où tout sort, où tout rentre. Avec cette dernière opinion, on lui prête celle-ci qui en serait la conséquence, savoir que les plantes, les animaux et les hommes sont sortis du limon de la terre par l'action du soleil.

3. Anaximènes (Milet, 530) substitua l'*air* au principe imaginé par Thalès. L'air condensé à divers degrés devient liquide, puis solide, et produit tous les êtres. L'âme de l'homme est de l'air, comme l'air est l'âme du monde.

4. Diogène d'Apollonie (Crète, Milet, 500) reconnut aussi l'*air* comme principe des choses; mais il conclut de l'ordre du monde que ce principe est un et intelligent.

5. Héraclite (Ephèse, 500) adopta pour principe universel le *feu*. Le feu, c'est la vie de tous les êtres, c'est l'âme de l'homme, c'est la source commune de l'intelligence, mais c'est aussi le principe de l'écoulement perpétuel des choses et de leur dissolution : c'est la concorde et la discorde.

6. Anaxagore (Clazomène, Athènes, 475) crut les éléments primitifs innombrables et inconnus, et concevant que leurs infinies combinaisons viennent de leur mouvement perpétuel, que ce mouvement suppose un moteur, et qu'enfin ce moteur doit avoir l'idée des combinaisons qu'il opère, il conclut l'existence d'un esprit, νοῦς, auteur du mouvement, et qui dirige l'univers. Ainsi Anaxagore revint à l'idée de Dieu enseignée par Thalès et oubliée par ses successeurs.

7. Empédocle (Agrigente, 450) fit comme un résumé des systèmes de tous ces philosophes. Il admit comme élément des choses l'*eau* de Thalès, l'*air* d'Anaximènes et de Diogène d'Apollonie, le *feu* d'Héraclite, et y ajoutant la *terre*, il constitua cette doctrine des quatre éléments qui a subsisté jusqu'aux découvertes de la chimie moderne, et que la physique semble avoir traduite par sa classification des êtres matériels en *solides*, *liquides*, *fluides élastiques* et *agents impondérables*. Il reconnut les combinaisons infinies des éléments comme Anaximandre, et comme Anaxagore, un principe moteur, qui tantôt *unit* et tantôt *divise ;* il donna à ces deux manifestations contraires de la force motrice les noms d'*amour* et de *haine :* c'est l'*attraction* et la *répulsion* des modernes.

III. — Ecole d'Italie.

1. Pythagore (Samos, Crotone, 540) considéra dans l'univers, non les éléments variables, mais leurs rapports immuables : ces rapports s'expriment par des nombres, de telle sorte que l'univers est une vaste application des lois des nombres. Pythagore affirma donc que *les nombres sont les principes de toutes choses*. Et comme les nombres dérivent tous de l'*unité*, il conclut que l'*unité absolue* est le *premier principe*. Il nomma cette unité absolue *monade*. C'est par elle que le monde est ordre et harmonie, κόσμος.

2. Voilà la base de toute la doctrine pythagoricienne, qui est d'ailleurs trop obscure pour que nous lui donnions ici un plus grand développement. Nous dirons seulement que cette doctrine eut deux conséquences remarquables : l'une astronomique, c'est le soleil placé au centre du monde; l'autre morale, c'est la subordination du corps à l'esprit.

3. Nous mentionnerons parmi les disciples de cet institut philosophique si renommé que fonda Pythagore, Timée de Locres, Ocellus de Lucanie, Archytas de Tarente, Alcméon et Philolaüs, dont les ouvrages n'ont pas été sans influence sur la philosophie de Platon.

IV. — Ecole d'Elée.

1. Xénophane (Colophon, Elée, 536) posa dans son livre *de la Nature* les fondements du panthéisme. Il énonce cet axiome équivoque, si célèbre depuis, *rien ne se fait de rien*, et en tire l'impossibilité de la création. Il célèbre un Dieu intelligent, bon, tout-puissant et par conséquent unique, sans commencement ni fin.

2. Parménide (Élée, Athènes, 465) donna à la doctrine de son maître une forme plus rigoureuse. Il rejette les idées fournies par les sens, il déclare que l'*être un* conçu par la raison doit être en tout semblable à lui-même, et qu'il ne saurait exister sous des modifications diverses : en conséquence il nie la pluralité et le mouvement.

3. Zénon d'Élée (Élée, Athènes, 450) ne se borna pas à enseigner la doctrine qu'il avait reçue de Parménide; il discuta l'idée du fini et de la pluralité, et chercha à la réduire à l'absurde. Il imagina contre le mouvement des arguments ingénieux qu'Aristote et Bayle ont rendus célèbres.

V. — Ecole atomistique.

1. Leucippe (Milet, 500) expliqua l'univers par sa double hypothèse du *vide* et des *atomes* doués d'un mouvement éternel.

2. Démocrite (Abdère, 500) développa la doctrine des

atomes : leurs caractères essentiels sont d'être infinis en nombre, éternels et indivisibles ; ils forment tous les corps par leurs agrégations diverses. L'âme est une agrégation d'atomes ronds. La connaissance lui vient de la sensation, et la sensation vient du contact des organes avec les images émanées des corps.

VI. — Sophistes.

1. Gorgias (Léontium, Athènes, 430) est le plus important des sophistes sortis de l'Ecole d'Élée. Il fit un livre intitulé : *De ce qui n'est pas* ou *de la Nature,* où il attaque l'existence du fini ; mais en même temps il nie que l'infini soit, ou qu'il puisse être connu, ou qu'il fût possible de l'exprimer, supposé qu'on le connût.

2. Protagoras (Abdère, Athènes, 422), sorti de l'école atomistique, tira son scepticisme des variations qui existent d'une part dans les phénomènes de la nature, et d'autre part dans l'esprit humain.

CHAPITRE QUATRIÈME

FAIRE CONNAITRE SOCRATE ET LA RÉVOLUTION PHILOSOPHIQUE DONT IL EST L'AUTEUR.

1. Dans la période qui précéda Socrate, l'esprit humain avait dirigé ses recherches sur l'univers matériel. Socrate le rappela à l'étude du monde moral, et *fit descendre la philosophie du ciel sur la terre :* c'est là le fond de la révolution qu'il opéra en philosophie.

2. A proprement parler, il n'y avait point avant lui de véritable philosophie, ou du moins les questions philosophiques n'étaient pas traitées directement, elles étaient subordonnées aux questions de l'ordre cosmologique, et les réponses qu'on y faisait n'étaient que les corollaires des systèmes imaginés sur l'univers.

3. De là deux parties distinctes dans l'enseignement de Socrate, deux caractères de sa méthode : l'un relatif à la science ancienne, l'autre relatif à la science nouvelle.

4. A l'égard de la science ancienne, il se plaça dans un état de critique, de scepticisme et de lutte. *Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien*, disait-il, et dans cette formule il ne faut point voir un scepticisme complet, tel que le produisirent plus tard les pyrrhoniens sortis de son école, mais un état de défiance envers les essais scientifiques des philosophes contemporains. Ces essais confondaient l'esprit et la matière, choquaient le bon sens dans leurs dernières conclusions, et n'avaient plus d'autres interprètes que les sophistes, discoureurs habiles, mais qui se vantaient eux-mêmes de confondre le vrai et le faux.

5. Envers la science nouvelle, Socrate eut un autre rôle à remplir, celui de fondateur. En renversant d'une main, il essayait de fonder de l'autre, il enfantait une méthode. Cette méthode n'était rien moins que la méthode psychologique. S'il ne lui donna pas toute la rigueur qu'elle a pu avoir de nos jours, il distingua du moins nettement son point de départ de celui des sciences cosmologiques. L'étude de soi-même, voilà ce point de départ : l'homme ne peut rien connaître véritablement, s'il ne se connaît, s'il ne s'étudie lui-même : γνῶθι σεαυτόν.

6. Il y a donc dans Socrate et dans la révolution qu'il a opérée deux caractères, l'un négatif, l'autre positif ; l'un de critique, l'autre d'invention. Ils se réunissent dans ce

qu'on a nommé l'induction socratique, ou l'ironie socratique, εἰρωνεία. L'induction, l'ironie socratique consistait, suivant sa comparaison familière, dans un art d'accouchement; par une série de questions tirées du bon sens, Socrate forçait son auditeur : 1° à se renfermer dans une question précise, sans se permettre en aucune façon les divagations familières aux rhéteurs; 2° à se convaincre du vide renfermé sous la phraséologie sophistique ; 3° à remplacer cette fausse science par des données puisées dans la considération attentive de notre nature.

7. Socrate n'a point fait de système, c'était bien assez de créer une direction nouvelle ; cependant il posa les fondements de la vraie science philosophique, en enseignant que le général est le but de la science, en décrivant le double procédé de l'esprit humain du particulier au général et du général au particulier, en distinguant l'âme du corps, en reconnaissant un bien absolu règle des déterminations humaines, et un Dieu providentiel et législateur.

8. Ses disciples fondèrent des écoles diverses qui toutes invoquaient son esprit et prétendaient hériter de sa méthode ; mais elles ne devaient pas tarder à reproduire, par des exagérations d'un autre genre, des contradictions analogues à celles qui terminèrent la première période.

CHAPITRE CINQUIÈME

PREMIÈRE ÉPOQUE. — DEUXIÈME ET TROISIÈME PÉRIODES.

Faire connaître les principales écoles grecques depuis Socrate jusqu'à la fin de l'école d'Alexandrie.

I. — Deuxième période.

1. La deuxième période de la philosophie grecque renferme cinq écoles principales (voir le tableau), qui participent toutes au caractère commun de la période; elles diffèrent entre elles par les caractères particuliers que nous allons indiquer.

2. L'*école de Platon* (388) étudie surtout la *raison* et le côté absolu de notre intelligence ; elle proclame les *idées éternelles*, reconnaît la *providence divine*, donne le *beau idéal* pour base à l'art, et le *juste* pour base à la morale et à la politique.

3. L'*école d'Aristote* (331) étudie surtout l'*expérience* et le côté relatif de notre intelligence ; elle ne voit d'autres idées générales que celles qui sont induites des idées particulières, reconnaît Dieu comme premier principe du mouvement, et donne l'*imitation* pour base à l'art, l'*utile* pour base à la morale et à la politique.

4. L'*école d'Épicure* (309), tirant les conséquences morales de l'école d'Aristote, ne reconnaît d'autre bien que le *bien sensible* ou le plaisir.

5. L'*école de Zénon* (300), réagissant contre l'épicuré-

isme, et tirant en même temps les conséquences de l'école de Platon, ne reconnaît d'autre bien que le *bien absolu*, et pousse le mépris pour les biens sensibles et le bien personnel jusqu'à nier leur existence.

6. La *Nouvelle Académie* (260), s'attachant aux imperfections des systèmes précédents, proclame d'abord que l'homme ne peut arriver à la vérité, mais seulement à la *vraisemblance*, et de là descend ensuite jusqu'au complet *scepticisme*.

II. — Académie.

1. Platon (Athènes, 388) est sans contredit le plus beau et le plus profond des génies philosophiques de l'antiquité. Ses vastes conceptions reposent toutes sur sa théorie célèbre des idées, qui n'a cessé d'être depuis lui le problème fondamental de la philosophie.

2. Bien que sa théorie des idées ne soit pas établie suivant la méthode rigoureuse des modernes, elle renferme cependant, sous d'autres noms, la distinction radicale des idées contingentes et des idées nécessaires. Dans son langage, les idées contingentes sont, prises particulièrement, les *sensations;* prises généralement, les *notions*. Les idées nécessaires sont les *idées* proprement dites. En elles sont l'absolu, la raison, la science.

3. Mais les *Idées* de Platon ne sont pas des phénomènes de l'esprit humain, ce sont des *modèles* extérieurs à l'esprit humain, extérieurs aux êtres ; elles ont leur origine en Dieu, qui les a conçues par son intelligence et qui les réalise par sa puissance ; elles sont éternelles et immuables ; les genres et les espèces n'existent que par leur conformité avec elles ; elles sont hiérarchiques, les unes moins générales, les autres plus générales, et se rattachent de degré en degré à l'Idée suprême du Bien.

4. Dieu est tout à la fois la substance des idées et leur cause. En lui est le *vrai*, dont le *bien* est la réalisation, et dont le *beau* est la splendeur. Dieu n'a pas créé la matière, qui est trop différente de lui pour sortir de lui, et qui par conséquent est éternelle, mais il l'a organisée.

5. Les âmes des hommes, sorties de l'âme du monde, qui est sortie elle-même de Dieu, ont apporté ici-bas le *souvenir des idées éternelles*. C'est par là qu'elles peuvent s'élever au-dessus du monde des *sensations* et des *notions*, et arriver jusqu'à Dieu. Par leur union aux idées, elles sont impérissables.

6. Les ouvrages où Platon a exposé et développé ses doctrines sont écrits presque tous sous la forme de dialogues dans lesquels Socrate remplit le premier rôle. Les principaux sont le *Criton*, ou le devoir du citoyen ; le *Phédon*, ou de l'immortalité; le *Timée*, ou de la nature; le *Premier Alcibiade*, ou de l'homme ; le *Second Alcibiade*, ou de la prière ; le *Gorgias*, ou du but de la rhétorique et de la justice ; le *Protagoras*, ou des sophistes; la *République*, ou plan d'une cité idéale, et les *Lois*.

7. Platon a créé : 1° la psychologie ; 2° la théodicée; 3° le droit naturel ; 4° la législation ; 5° une théorie sociale.

8. Bien qu'il ait nettement distingué la partie expérimentale de la partie rationnelle dans l'intelligence humaine, il s'est préoccupé de la seconde : de là une tendance idéaliste, développée par ses successeurs, et surtout par les stoïciens.

9. Speusippe (357), Xénocrate (339), Polémon (314) et Crantor (300) sont les principaux successeurs de Platon dans la direction de l'Académie ; ils demeurèrent fidèles à la doctrine de leur maître, en inclinant toutefois progressivement à l'idéalisme.

III. — Lycée.

1. Aristote (Stagyre, Athènes, 331) fut disciple de Platon. Le point de vue empirique n'est pas plus exclusif dans Aristote que l'idéalisme ne l'avait été dans Platon; au contraire, Aristote part, comme Platon, de l'affirmation de certaines idées inexplicables par l'expérience. Mais Platon avait cherché leur origine, leur unité; Aristote recherche leur application, leur diversité: de là son genre de génie, qui est étendu, encyclopédique.

2. Métaphysique et histoire naturelle, logique et physique, poétique, il a tout embrassé. Ses classifications ont duré jusqu'à nos jours. Ses idées générales en rhétorique, en politique, ne sont pas encore remplacées.

3. La théorie du syllogisme vient de lui, et si elle ne suffit pas à tout, du moins elle est complète dans son genre.

4. C'est de lui que vient une division de la science des êtres qui a été souvent reproduite, surtout dans le moyen âge. Suivant lui, on doit considérer dans un être : 1° ses éléments ; 2° sa nature; 3° la cause qui l'a produit ; 4° sa fin, ou, dans le langage d'Aristote et de l'École, la matière, la forme, le mouvement et la cause finale.

5. Aristote conçoit Dieu par la nécessité d'un principe immobile, auteur du mouvement ; ce principe est en même temps le but suprême où tendent toutes choses : il est actif, intelligent et heureux.

6. En morale, Aristote place le souverain bien dans le bonheur, et le bonheur dans le développement des facultés conformément à la nature humaine.

7. Les principaux disciples d'Aristote, ou Péripatéticiens. sont Théophraste (322) et Straton (289).

IV. — Epicuréisme.

1. Épicure (Athènes, 309) donne pour but à la philosophie la direction de l'homme vers sa fin. Afin d'atteindre ce but, il faut d'abord que l'homme se connaisse et qu'il connaisse l'univers. De là deux parties antérieures à la morale, savoir, la logique ou canonique, et la physique.

2. L'idée principale da la *canonique* d'Épicure est la distinction des *sensations* et des *anticipations* dans l'intelligence humaine. Les sensations viennent de l'impression des objets ; les anticipations viennent des sensations généralisées, et doivent par conséquent se vérifier constamment par leurs éléments primitifs, par les sensations.

3. La *physique* d'Épicure n'est autre que la doctrine atomistique de Démocrite. L'âme, composée d'atomes ronds, se décompose avec le corps. Les dieux sont des êtres subtils et insaisissables, qui n'ont aucune action sur le monde.

4. De ces idées, Épicure tire sa morale. Le bien de l'homme, c'est le bonheur, et le bonheur, c'est le plaisir. On ne peut douter, d'après des passages textuels d'Épicure cités par Cicéron, que les plaisirs des sens ne fussent, aux yeux d'Épicure, sinon les seuls, du moins les premiers plaisirs; seulement il prescrivait d'en user avec modération et prudence, en se rendant indifférent aux choses de la vie et de la société, plus propres à troubler l'âme qu'à lui procurer des jouissances. *Égoïsme et plaisirs habilement calculés*, voilà le résumé de cette morale que la voix des siècles a justement flétrie.

5. L'épicuréisme, introduit dans l'empire romain, dont il précipita la corruption et la décadence, trouva dans Lucrèce un interprète éloquent : il est étonnant et regrettable qu'une telle doctrine ait pu inspirer un grand poète.

V. — Stoïcisme.

1. Zénon (Cittium, Athènes, 300) se proposa de rendre à la vertu son autorité. Comme Épicure, il fit précéder sa morale d'une logique et d'une physique, qui sont malheureusement en contradiction avec la morale qu'elles préparent.

2. Zénon reconnaît aussi que toutes nos idées viennent des impressions extérieures, et proclame ce principe devenu célèbre : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Il aurait pu ajouter, comme Leibniz le fit deux mille ans plus tard, *nisi ipse intellectus :* car il reconnaît une *droite raison*, dont le rôle est de distinguer les représentations vraies d'avec les fausses.

3. En physique, Zénon reconnaît un Dieu moteur, d'une nature ignée, qu'il ne sépare pas du monde ; l'âme, *air ardent*, est de même unie intimement avec le corps et périt avec lui.

4. La morale de Zénon, aussi idéaliste que sa logique et sa physique sont empiriques, repose sur cette maxime fondamentale : *Le bien consiste à vivre conformément à la nature*, c'est-à-dire *conformément à la raison :* le sage doit *supporter* et *s'abstenir*.

5. Le stoïcisme, en envisageant ainsi le caractère absolu de la loi morale sans aucune considération du bonheur, tombe dans les exagérations suivantes : 1° il confond dans une égalité rigoureuse toutes les bonnes actions et toutes les mauvaises, puisqu'il fait abstraction des résultats et ne considère dans nos actions que le caractère d'être ou non conformes à l'idéal ; 2° il nie tout bien qui n'est pas le bien absolu, et au lieu de dire que le bonheur est dû tôt ou tard à la vertu, il dit que la vertu se suffit, et que le bonheur et

le malheur sont des mots ; 3° il engendre l'impassibilité au lieu de la vertu active.

6. Les principaux stoïciens furent, après Zénon, Cléanthe (264), Chrysippe (230), et plus tard, Sénèque, Épictète et l'empereur Marc-Aurèle.

VI. — Nouvelle académie.

1. Arcésilas (Pitane, Athènes, 260), disciple de Polémon, combattit le *critérium* de Zénon, et réduisit la certitude humaine à la probabilité, sous le nom d'*acatalepsie*.

2. Carnéade (Cyrène, Athènes, 180) distingue entre la certitude et la vérité objective ; il reconnaît l'existence de celle-ci, mais nie que l'homme puisse aller au-delà d'une conjecture plus ou moins probable. C'est l'adversaire ardent de Chrysippe.

3. Énésidème (Gnosse, Alexandrie, 20) poussa les doctrines de la nouvelle Académie à ses vraies conséquences, et remplaça la vraisemblance d'Arcésilas et de Carnéade, espèce de transaction inconséquente entre le doute et la certitude, par un scepticisme positif et rigoureusement formulé. Il reproduisit les dix tropes de Pyrrhon (340), et attaqua particulièrement l'idée de cause.

4. Sextus Empiricus (Mitylène, 180 après J.-C.) est le plus savant sceptique de l'antiquité. Il posa pour conclusion sommaire de sa doctrine : *pas plus cela que cela*, οὐδὲν μᾶλλον, et passa en revue toutes les doctrines antérieures pour les convaincre d'incertitude.

VII. — Troisième période.

Ecole d'Alexandrie.

1. Ammonius Saccas (Alexandrie, 200 après J.-C.) n'est guère connu que comme maître de Plotin, et comme ayant essayé de concilier Platon et Aristote.

2. Plotin (Lycopolis, Rome, 245), disciple d'Ammonius Saccas et admirateur de Platon, donne pour but à la philosophie l'union de l'âme avec Dieu, sous le nom de *simplification*.

3. Il reconnaît en Dieu trois *hypostases*, savoir, l'être un et absolu, l'intelligence suprême, enfin la souveraine puissance ou âme universelle.

4. De l'âme universelle *émane* éternellement et nécessairement la matière et toute l'organisation de cet univers. Les âmes des hommes, emprisonnées dans les organes, doivent s'élever à Dieu par la vertu et par l'*extase*.

5. Porphyre (Tyr, Rome, 270) fut platonicien ou néoplatonicien comme son maître Plotin, dont il révisa et publia les *Ennéades*, et chercha à opposer la philosophie mystique au christianisme.

6. Jamblique (Chalcis, Alexandrie, 300), disciple de Porphyre, fit dégénérer le mysticisme en magie et en théurgie; il enseigna l'art d'évoquer les esprits, se donna pour faiseur de miracles, et lutta contre le christianisme en prétendant l'imiter.

7. Proclus (Byzance, Athènes, 450), auteur d'un grand nombre d'ouvrages, associa les idées de Platon et de Pythagore à celles de Plotin, de Porphyre et de Jamblique, et lutta contre le christianisme par des idées analogues aux dogmes chrétiens et mêlées de vérité et d'erreur.

8. Ainsi, à la doctrine chrétienne sur Dieu et la Providence, il en opposait une peu différente, théodicée perfectionnée de Plotin ; mais à la *foi* chrétienne, basée sur des faits historiques servant de preuves à la manifestation de Dieu au milieu des hommes, il opposait une *foi* mystique, produite par l'extase ; au sacerdoce chrétien, transmis par un droit traditionnel qui se résout, comme les autres dogmes, en *question de fait*, il opposait le sacerdoce naturel de la philosophie, que chacun peut se conférer à lui-même par le sentiment extatique de la vérité ; enfin, aux miracles simples et historiques du christianisme, il opposait les procédés occultes de la théurgie.

CHAPITRE SIXIÈME

DEUXIÈME ÉPOQUE.

I. — Caractères des trois périodes de la scolastique.

1. La première période est celle où la philosophie et la théologie n'étaient absolument qu'une seule et même science, la première étant simplement la forme de la seconde.

2. La seconde période est celle où ces deux sciences, sans se séparer, commencent à se distinguer, la philosophie s'essayant à traiter des questions qui ne sont pas absolument identiques avec celles de la théologie, mais s'en référant à celles-ci sur les questions communes.

3. Enfin la troisième période est celle où ces deux sciences se séparent, la philosophie ne se bornant plus à traiter des

questions spéciales, mais se hasardant, dans les questions qui lui sont communes avec la théologie, à chercher les réponses directement et par la seule force des facultés de l'esprit humain. Cette indépendance n'est cependant pas complète encore, et se trouve même retardée, mais pour son avantage, par l'étude des philosophes grecs importée dans l'Europe occidentale. (Voir la note à la fin du chapitre.)

4. On sait par toute l'histoire de la philosophie que rien au monde n'offre plus de difficulté que la démonstration directe des plus grandes vérités qui importent à l'homme, telles que l'existence de Dieu, le fondement de la morale, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Mais l'humanité, qui a besoin d'enseignements, ne peut attendre que les hommes qui se présentent pour être ses maîtres aient terminé leurs longs débats. Nous avons déjà remarqué que le paganisme, ne conservant plus qu'une ébauche incomprise des traditions primitives, n'avait, à la longue, présenté que des croyances toujours plus affaiblies, toujours plus mélangées d'absurdités, et par suite toujours plus impuissantes. Le christianisme, venu pour renouveler la face de la terre, devait donc, avant tout, prendre une position inébranlable et s'organiser pour jamais. Voilà pourquoi il importait que la philosophie n'obtînt son émancipation que lorsque désormais les erreurs qu'elle pourrait produire seraient facilement redressées par les hommes de bonne foi, faisant un appel à l'enseignement orthodoxe.

5. Quant à la séparation qui s'est faite enfin de la philosophie et de la théologie, cette séparation peut être entendue de deux manières absolument différentes, ou comme une indépendance hostile, dont la conséquence serait que la philosophie pût opposer ses découvertes aux enseignements de la théologie, et ruiner peu à peu ces derniers par des idées progressives, ou tout simplement comme la mar-

che distincte de deux procédés qui atteignent chacun à leur manière la solution de questions semblables.

6. Le premier sens est inadmissible. La théologie prenant son point de départ dans la révélation, qui offre elle-même ses preuves irrécusables et son enseignement précis et catégorique appuyé sur ses preuves, la théologie se compose, en grande partie, d'un ensemble de vérités que tous les progrès possibles de la science philosophique ne peuvent ébranler : ce qui est vrai demeure vrai, et prétendre que la philosophie ait pour avenir de détruire la théologie, ce serait au fond nier que celle-ci ait jamais été vraie et légitime.

7. Le second sens est le seul qui respecte à la fois les droits des deux sciences. Plusieurs des vérités enseignées par la révélation, et qui servent de base à la théologie, sont de nature à être résolues par les propres forces de l'esprit humain. L'esprit humain peut donc essayer de trouver cette démonstration pour les vérités qui en sont susceptibles, et d'ajouter ainsi à l'enseignement révélé un complément intéressant et utile. Par exemple, la spiritualité de l'âme est enseignée par le christianisme, et avant toute science nous sommes certains de ce dogme en vertu de l'autorité qui l'enseigne ; mais cette certitude n'est pas la certitude scientifique, et il est évident que l'esprit humain a le droit de se poser scientifiquement la question de savoir si l'âme est spirituelle. La vérité, s'il parvient à lui donner cette base scientifique, ne sera pas plus sûre, mais elle sera mieux comprise, plus facile à mettre en application. Mais si les assertions philosophiques se trouvent en contradiction avec celles de la théologie, c'est un signe auquel la philosophie fait sagement de présumer qu'elle s'est trompée. Un tel aveu, loin de nuire à la science, lui est fort utile, puisqu'il épargne le temps qui se serait perdu à déduire une longue

série de conséquences d'une proposition erronée, puis le temps nécessaire ensuite pour revenir en arrière (1).

8. Ces réflexions feront comprendre que la séparation de la philosophie et de la théologie n'est en aucune façon contraire au véritable esprit du christianisme. Au contraire, le christianisme, en mettant l'homme en possession de vérités certaines, lui a donné par là même le pouvoir de se livrer à toute espèce de recherches intellectuelles, pouvoir qui n'était auparavant qu'illusoire, et qui ne servait qu'à égarer l'esprit dans d'inextricables difficultés. D'un autre côté, le christianisme a posé à l'homme un devoir précis, rigoureux, le devoir de son perfectionnement en tous genres; il lui a donc imposé le perfectionnement social, qui ne se peut faire sans un vaste développement scientifique. Le christianisme a donc créé la science moderne, science vraie et féconde, bien supérieure à la science ancienne, qui n'était point conçue comme un devoir, et qui dès lors n'était qu'un vain étalage de la force intellectuelle de l'homme. Voilà comment il est vrai de dire que la philosophie moderne, loin d'être dans son origine hostile au christianisme, est au contraire le fruit de son enseignement, lui doit la vie, et plus que la vie, l'esprit qui fait sa force et son avenir.

9. Maintenant, que dans l'histoire les choses se soient passées avec diverses exagérations, la faute en est aux hommes, non aux principes. Qu'on ait voulu comprimer la philosophie, par crainte de son indépendance, c'est un tort, et une défiance qui a son excuse, il est vrai, dans les écarts de la philosophie ; et que la philosophie aussi ait prétendu détruire la théologie et la révélation, c'est un autre tort

(1) La théologie s'enrichit à son tour des vérités philosophiques, et c'est pourquoi partout où ce procédé est applicable, elle présente les arguments rationnels à côté des arguments d'autorité. (Voir les Traités de Théologie.)

grave; mais ces deux torts sont dus à la faiblesse humaine, et ne changent rien à la véritable nature des choses.

II. — Première période.

1. Alcuin (Yorkshire, Aix-la-Chapelle, 780), surnommé les *Délices de Charlemagne* et le *Sanctuaire des arts libéraux*, savait le latin, le grec et l'hébreu ; il fonda plusieurs écoles dans l'empire de Charlemagne, et dirigea l'*École Palatine*, dont ce prince faisait partie.

2. Scot Érigène (Érin, Paris, Oxford, 860) fit paraître, parmi beaucoup d'ouvrages théologiques, un traité *de Divisione Naturæ*, espèce de mysticisme panthéiste imité des alexandrins, mais modifié par l'orthodoxie. Il a tracé en quelque sorte la devise de la scolastique dans cette phrase souvent répétée : « La vraie philosophie est la vraie reli-« gion; et réciproquement, la vraie religion est la vraie « philosophie. »

3. Gerbert (Auvergne, Cordoue, Allemagne, France, 950), savant prodigieux pour cette époque, remplit de son nom la solitude du dixième siècle. On lui doit l'importation des chiffres arabes.

4. Roscelin (Bretagne, Compiègne, 1085) souleva la question si célèbre des *réalistes* et des *nominalistes*. Il soutint que les individus sont les seules réalités, et que les idées générales ou *universaux* sont seulement des *noms*, des émissions vocales, *flatus vocis*. L'application qu'il fit de cette doctrine au dogme de la Trinité chrétienne, fut condamnée au concile de Soissons, 1092, et lui-même se rétracta.

5. Saint Anselme (Aoste, Cantorbéry, 1090), adversaire de Roscelin, est surtout célèbre par deux ouvrages intitulés : *Monologium, seu Exemplum meditandi de ratione fidei*,

et *Proslogium, seu fides quærens intellectum*. Il admet deux modes de connaissance, la foi appuyée sur des motifs raisonnables, et la science appuyée sur la foi. Il cherche le fondement de toute certitude, qui doit être, suivant lui, tout à la fois *réel* et *logique*. Il le trouve dans l'idée de la perfection infinie : cette perfection infinie existe réellement ; autrement ce ne serait pas la perfection infinie, puisque on concevrait une perfection supérieure, savoir, celle qui existerait réellement. Cette perfection infinie, réellement existante, c'est Dieu. Ainsi Dieu est tout à la fois le principe général des êtres et celui de nos connaissances.

6. Guillaume de Champeaux (Champeaux, Paris, 1100), zélé défenseur de la doctrine réaliste, dont on peut le regarder comme le chef. Il prit juste le contre-pied du nominalisme de Roscelin, affirmant que les *universaux* seuls existent, et que les individus sont sans réalité.

7. Abélard (Palais, Paris, 1110), élève de Roscelin, puis de Guillaume de Champeaux, les attaqua l'un et l'autre dans de brillantes leçons ; il rétablit contre le dernier la réalité des individus, et soutint contre le premier que les universaux ne sont pas seulement des mots, mais des conceptions de l'esprit. Au fond, la différence entre Abélard et Roscelin est à peu près nulle. Un ouvrage célèbre d'Abélard est le *Sic et Non*, où il a exposé le pour et le contre sur les différents points de théologie. Dans ses recherches sur les rapports de la foi et de la raison, il semble regarder la foi, qu'il nomme une *estimation*, comme une connaissance destinée à passer à l'état de science. Cette opinion, qui n'est vraie que pour les dogmes communs à la théologie et à la philosophie, et fausse pour ceux qui sont particuliers à la théologie, fut combattue vivement par le grand défenseur de l'orthodoxie à cette époque, saint Bernard, et fut cause de la condamnation d'Abélard au concile de Sens (1140).

III. — Deuxième période.

1. Albert-le-Grand (Souabe, Paris, Cologne, 1240) posséda toutes les sciences cultivées de son temps et passa pour magicien. Il fit connaître et commenta les ouvrages d'Aristote, qu'il avait étudiés dans les traductions arabes. Il fut le maître de saint Thomas d'Aquin.

2. Saint Thomas d'Aquin (Rocca-Sicca, Paris, 1255), surnommé le *Docteur universel*, le *Docteur évangélique* et l'*Ange de l'Ecole*, admiré des papes et de notre roi saint Louis, est le plus grand philosophe du moyen âge. Son principal ouvrage, qui jouit encore d'une grande autorité, est la *Somme de Théologie*, où il traite de la manière la plus complète, sous la forme rigoureuse du syllogisme, les principales questions de la théologie, de la philosophie et de la morale.

3. La Somme se divise en trois grandes parties : la première traite de la science et de Dieu ; la seconde, de l'homme et de la morale ; la troisième, de Jésus-Christ et du salut. Voici quelques-unes des plus importantes idées de saint Thomas sur la science, sur Dieu, sur la création et sur l'homme.

4. D'après saint Thomas, la métaphysique ou la science de l'être en général est la science par excellence. Il distingue dans l'intelligence l'élément empirique et l'élément rationnel, et, se servant du langage d'Aristote, il appelle le premier la *matière*, et le second la *forme* de la démonstration. De là suit une solution du problème des *universaux*, qui consiste à dire que les individus fournissent la *matière* des idées générales, et que l'intelligence, en vertu de ses propres lois, applique à cette donnée la *forme* de l'universalité.

5. Saint Thomas démontre l'existence de Dieu par cinq arguments consistant chacun dans un double élément, l'élément empirique comme *matière*, l'élément rationnel comme *forme*. Ces éléments pris ainsi deux à deux sont : 1° le mouvement, un principe immobile; 2° l'enchaînement des effets et des causes, une cause première; 3° les êtres contingents, l'être nécessaire; 4° l'imperfection, la perfection; 5° l'ordre, l'intelligence. Il est facile de reconnaître que ces cinq démonstrations se déduisent des deux notions nécessaires de la *cause* et de la *substance*.

6. Saint Thomas établit ensuite la création proprement dite contre le système de l'émanation. Mais quant au point de l'éternité de la création, il pense que la raison ne peut se prononcer ni pour ni contre, et il en réfère simplement à la doctrine traditionnelle. Les êtres créés représentent le Créateur, non par voie de *vestige*, comme la fumée représente le feu, mais par voie d'*image*, comme un feu en représente un autre dont il sort. Cette image, qui existe même dans les corps, est plus sensible dans les esprits, qui ont l'être, l'intelligence et la volonté, images du Père, du Verbe et de l'Esprit-Saint.

7. L'âme de l'homme unie à un corps est placée, comme *intelligence*, entre les réalités éternelles, infinies, et les réalités variables et finies; comme *volonté*, entre le bien absolu et le bien relatif. L'homme est fait pour le bien absolu et le suprême bonheur. De là suit toute la morale dont saint Thomas faisait les applications dans leurs circonstances les plus variées. C'est encore aujourd'hui un trésor de casuistique.

8. Duns Scot (Angleterre, Paris, Cologne, 1304), *docteur subtil*, est célèbre par son immense érudition. Il combattit la doctrine de saint Thomas, particulièrement en deux points. 1° Il admettait le réalisme, et regardait les individus

comme formés par les universaux. 2° Il admettait en l'homme, puis en Dieu, une *liberté d'indifférence*, et regardait le bien comme le produit de la volonté divine, et non comme sa loi. Deux partis se formèrent sur ces matières, sous la désignation de *thomistes* et de *scotistes*.

9. Guillaume d'Occam (Occam, Paris, 1310), élève de Duns Scot, combattit ensuite sa doctrine. Il ressuscita le nominalisme, et nia l'existence des universaux par ce principe : *Frustra fit per plura, quod fieri possit per pauciora.* Il nia l'existence des idées-images, et soutint que l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme ne peuvent être connues que par la foi. Il faisait, comme Scot, dépendre le bien de la volonté de Dieu.

10. Obligés d'omettre plusieurs philosophes distingués de cette mémorable période, nous citerons du moins :

Roger Bacon (13e siècle), qui pressentit et indiqua la réforme philosophique et scientifique opérée trois siècles plus tard par François Bacon ;

Raymond Lulle (13e siècle), un des esprits les plus ardents de ce temps, qui imagina une croisade philosophique et chrétienne pour la conquête pacifique du monde, et travailla pendant cinquante ans à la réalisation de cette utopie par des ouvrages innombrables et des voyages longs et périlleux;

Enfin, notre *Gerson* (commencement du 15e siècle), aussi illustre par la grandeur de son caractère que par celle de son génie, qui, dans sa *Théologie mystique* et dans le livre de l'*Imitation*, dont on le croit l'auteur, combattit l'esprit de dispute et de subtilité, et rappela la science à ses conditions morales, l'humilité et l'amour de la vérité.

IV. — Troisième période.

1. Ecole d'Aristote. Ses principaux représentants sont:

2. *Pierre Pomponat* (Mantoue, Bologne, 1490), qui s'appuya de l'autorité d'Aristote, tout en la déclarant inconciliable avec la foi chrétienne, et, d'après cette autorité, démontra dans son livre *de Immortalitate animæ*, que l'âme est mortelle et soumise à une absolue nécessité;

3. *Bernardo Telesio* (Naples, 1550), qui contesta l'autorité d'Aristote, expliqua le monde par la matière, principe passif, le chaud et le froid, principes actifs, et réduisit la morale à la conservation de soi-même;

4. *Vanini* (1600), qui soutint des doctrines peu concordantes, démontra l'existence de Dieu, et cependant fut brûlé à Toulouse comme athée; publia un ouvrage orthodoxe intitulé *Amphitheatrum divinæ Providentiæ*, et dans un autre ridiculisa les Ecritures sacrées et toutes les institutions religieuses;

5. *Thomas Campanella* (Calabre, 1600), qui fut un des précurseurs de Bacon, en appela de l'étude des livres à l'étude des choses, classa les connaissances humaines, et expliqua tout l'homme par la faculté de sentir.

6. Ecole de Platon. Ses principaux représentants sont :

7. *Marsile Ficin* (Florence, 1460), qui traduisit en latin Platon, Plotin et Proclus;

8. *François Patrizzi* (Cherso, Rome, 1480), adversaire acharné d'Aristote, qui, après avoir attaqué la vie, les mœurs et les principes du Péripatéticien, et l'avoir accusé de plagiat et d'hérésie, alla jusqu'à contester l'authenticité de ses ouvrages; du reste, sur les ruines d'Aristote il renouvela les doctrines les plus bizarres des Alexandrins ;

9. *Pic de la Mirandole* (Modène, Rome, 1486), génie

d'une précocité qui tient du prodige, et connu à dix ans comme orateur et poëte distingué, qui ouvrit et ferma sa carrière philosophique par une liste de neuf cents propositions *de omni re scibili*, mélange de platonicisme, de théologie et de doctrines cabalistiques (1).

10. *Ramus* (Vermandois, Paris, 1543), adversaire véhément d'Aristote, qu'il combattit dans sa thèse *Tout n'est pas vrai dans Aristote*, et plus vivement, mais sans beaucoup de profondeur, dans son livre *Aristotelicæ institutiones*. Son éloquence, dépouillée des formes scolastiques, lui attira des auditeurs nombreux, et contribua puissamment à populariser la philosophie;

11. *Giordano Bruno* (Nole, Paris, Venise, 1580), qui est auteur d'un panthéisme analogue à celui de Spinosa; il regarde l'univers comme un animal infini dont Dieu est l'âme. Il attaqua l'Eglise et la papauté, et fut condamné par l'inquisition de Rome à être brûlé comme hérétique et violateur de ses vœux.

12. Le *scepticisme* se trouve représenté à cette époque de transition par *Montaigne* (Périgord, Bordeaux, 1580), dont le doute exprimé par cette devise : *Que sais-je?* n'est point systématique, et n'atteint point les croyances religieuses; *Charron* (Paris, Bordeaux, 1595), auteur du *Traité de la Sagesse*, qui est encore aujourd'hui un des meilleurs traités de morale pratique; son scepticisme est loin d'atteindre la vérité religieuse, qu'il a défendue dans son *Traité des trois Vérités;* enfin, le Portugais *Sanchez* (Toulouse, 1600), qui publia un livre de la noble, première et universelle science, *quod nihil scitur*.

13. Parmi les *mystiques* nous citerons *Paracelse* (Ein-

(1) La *cabale* est une philosophie juive comprenant: 1° une doctrine panthéiste; 2° un art d'évoquer par certains mots les puissances occultes.

siedeln, Bâle, 1527), qui crut à la magie, à l'astrologie et à la pierre philosophale, mais qui paraît avoir caché des expériences réelles sous ces formes mystiques; *Van Helmont* (Bruxelles, Louvain, 1610), mystique et alchimiste, qui distingua peut-être le premier le principe vital et l'âme, sous les noms d'ailleurs étranges d'*archée* et de *décemvirat;* et *Jacob Boehme*, le fameux cordonnier de Gœrlitz (1600), patriarche des illuminés, contemplateur de la nature, et lecteur assidu des livres saints, qui tira de ces deux sources combinées un système énigmatique; ses ouvrages ont été traduits par *Saint-Martin*.

APPENDICE.

Les réflexions suivantes, extraites d'un cahier dicté par M. Noirot, sont de nature à donner les idées les plus saines sur les rapports de la philosophie grecque et de la philosophie scolastique avec la philosophie moderne, sur les véritables sources et le véritable caractère de notre civilisation.

Les philosophes qui avaient survécu au désastre de Constantinople après la prise de cette ville par les Turcs vinrent se réfugier en Italie. C'étaient entre autres Lascaris, Bessarion, Georges de Trébizonde, Théodore de Gaza. Ils apportaient avec eux les textes de Platon et d'Aristote; on institua à Florence des chaires publiques dans lesquelles ils furent chargés d'expliquer les philosophes de la Grèce. Marsile traduisit Platon en latin, Pomponat essaya de traduire Aristote. C'est à ces travaux, importants seulement sous le point de vue littéraire et scientifique, qu'on n'a pas craint d'attribuer la renaissance des lettres dans l'Occident, et, comme on l'a dit, la civilisation. Les plus beaux écrivains

de la langue italienne sont antérieurs à cette époque; la langue française avait déjà des monuments remarquables sous tous les rapports, mais surtout empreints d'un caractère d'originalité et de nationalité qui s'est perdu par l'influence des ouvrages étrangers.

La gloire de Bacon et de Descartes a fait oublier injustement les efforts et les recherches de beaucoup d'hommes de génie qui n'ont pas fait des découvertes positives, mais qui ont fait ce qui était en leur pouvoir, et tout ce que l'on devait attendre d'eux. C'est eux qui ont rendu leurs successeurs possibles; c'est donc une grave erreur que de faire remonter exclusivement l'origine des sciences à Bacon. Le génie de Bacon eût été impuissant sans les travaux de ses prédécesseurs. Il n'y a donc pas entre les sciences modernes et les sciences du moyen âge une opposition complète, il y a au contraire une dépendance naturelle; sans l'alchimie, par exemple, jamais il n'y aurait eu de chimie. Donc, il n'y a point eu d'interruption dans le travail de l'esprit humain. Donc, tout ce qu'on dit des ténèbres, de l'ignominie et de l'engourdissement de l'esprit humain dans le moyen âge, est une erreur. Comme le moyen âge est inférieur aux siècles qui l'ont suivi, notre siècle est inférieur aux siècles qui le suivront, supérieur à ceux qui l'ont précédé, *et surtout à la civilisation grecque et romaine.* Pendant les plus belles années de la civilisation grecque et romaine, on voit quelques hommes, dans un petit coin du globe, cultiver la science, beaucoup moins sous le rapport du vrai et celui du bien que sous celui du beau... La science reste dans les écoles; ceux qui en sont les dépositaires ont deux enseignements, un enseignement ésotérique pour les initiés, c'est-à-dire pour un très petit nombre d'individus, et un enseignement exotérique pour le commun des auditeurs. A l'apparition du christianisme, cette marche est

complétement renversée. Ce qui préoccupe tous les esprits, ce n'est pas la solution de problèmes souvent peu importants, c'est la diffusion, la propagation, la dissémination des idées dans toutes les classes de la société, sans acception de rang ni de personne. La vérité chrétienne est annoncée à tous les esprits et par toutes les voies imaginables ; ce ne sont plus seulement quelques cités qui sont le théâtre de la science; la barrière qui séparait la vérité de la masse des intelligences est détruite; la science, jusque-là exclusive et aristocratique, s'abaisse au niveau de tous les esprits, et élève tous les hommes au même niveau. Cette révolution est la plus grande qui se soit opérée sur le globe, et elle a été la source de toutes les autres révolutions dans l'ordre social et politique, elle constitue éminemment ce qu'on appelle civilisation. La civilisation, c'est surtout la vérité disséminée, pratiquée, appliquée; c'est la vérité dans les mœurs, les institutions et les arts. Or précisément, à Athènes et à Rome, les progrès de la pensée n'avaient aucune influence ni sur les mœurs, ni sur les lois, ni sur les arts. Donc rien n'est plus faux que de juger le moyen âge comme on le fait habituellement, et de rapporter les prodiges de la civilisation moderne à l'influence des ouvrages grecs et romains; cette civilisation a sa racine dans le christianisme, et ses premiers développements dans les premiers écrivains chrétiens.

CHAPITRE SEPTIÈME

TROISIÈME ÉPOQUE. — QUELLE EST LA MÉTHODE DE BACON. — DONNER UNE ANALYSE DU NOVUM ORGANUM.

I. — Quelle est la méthode de Bacon.

1. L'esprit de la scolastique était un esprit de déduction. Cet esprit était favorable à la théologie qui l'avait produit ; il l'était encore aux sciences mathématiques (1) ; mais érigé en méthode unique, il était réellement une entrave à tous les développements de l'esprit qui reposent sur d'autres procédés.

2. Au quinzième et au seizième siècle, la philosophie, en se séparant définitivement de la théologie, peu sûre encore de ses forces, s'était placée, momentanément du moins, sous le joug d'une autre autorité, celle des anciens.

3. De Bacon seulement date l'originalité de la science moderne. Ce philosophe appela les savants à l'étude de la réalité, non par les déductions de l'esprit, non par l'autorité des livres, mais par la considération de la réalité elle-même.

4. Sa philosophie fut donc tout à la fois critique et dogmatique : critique à l'égard de la science antérieure, dog-

(1) Toutefois les mathématiques elles-mêmes n'auraient pas pris tout leur essor en se restreignant au procédé déductif. Leibniz, en leur appliquant le procédé inductif, a créé le calcul infinitésimal.

matique à l'égard de la science à venir. De là la guerre qu'il déclara au syllogisme et à l'hypothèse, et de là en même temps les nombreux préceptes qu'il donna pour la recherche de la vérité.

5. La philosophie, soit critique, soit dogmatique, de Bacon, peut se résumer ainsi : le syllogisme c'est la déduction; la déduction suppose des principes; ces principes, pour être l'expression de la réalité, doivent être formés par induction, et l'induction doit reposer sur l'observation. Si donc vous débutez par la déduction, vous êtes obligé d'imaginer les principes et de construire votre science sur l'hypothèse. Si, au contraire, vous ajournez toute déduction jusqu'à ce que vous ayez convenablement fondé les principes eux-mêmes sur l'observation des faits, vous formerez une science certaine, la seule certaine.

6. La philosophie de Bacon pécha par deux exagérations, non entre ses mains, mais entre celles de ses disciples. La première de ces exagérations est la proscription absolue de la forme syllogistique. La seconde fut la concentration des forces de l'esprit humain sur l'étude des réalités matérielles.

II. — **Donner une analyse du** Novum Organum.

1. Aristote avait intitulé un de ses traités Ὄργανον, instrument, faculté. C'était cet ouvrage qui avait servi à fonder la scolastique. Bacon, méditant pour la science une ère nouvelle et une direction nouvelle, donna au livre qui devait renfermer le germe de cette révolution le titre de *Novum Organum*.

2. Le *Novum Organum* se compose de deux livres, le premier de cent trente aphorismes, le second de cinquante-deux. Ces deux livres répondent aux deux points de vue, critique et dogmatique, de la philosophie de Bacon.

3. Le premier renferme par conséquent la critique du syllogisme et de la méthode d'hypothèse appelée par Bacon *anticipatio naturæ*. Suit une classification des erreurs, que Bacon divise en quatre classes : 1° celles qui dérivent de la nature de l'esprit humain, communes à toute l'espèce, *idola tribûs ;* 2° celles qui dérivent de nos dispositions individuelles, *idola specus;* 3° celles qui dérivent du langage, du commerce des hommes, *idola fori;* 4° celles qui dérivent des enseignements philosophiques, de l'autorité des maîtres, *idola theatri.*

4. Le second livre est une exposition de la méthode nouvelle.

5. D'abord Bacon assigne le but de la science. Ce but est éminemment pratique, c'est l'usage et la transformation des êtres convenablement à nos besoins.

6. Pour atteindre ce but, il faut connaître : 1° les lois; 2° les causes des phénomènes. Pour arriver à cette connaissance, il faut partir de l'expérience, et pour que l'expérience nous conduise aussi loin que possible, il faut la changer en *expérimentation*, c'est-à-dire en une expérience artificielle, intelligente.

7. En effet, la nature nous présente ses phénomènes d'une manière aveugle et complexe. Il faut la forcer de produire ces phénomènes suivant le besoin de notre science, et de les produire isolés, indépendants, et non mélangés, modifiés les uns par les autres.

8. D'après Bacon, trois facultés doivent concourir à la formation de la science : les sens, la mémoire, la raison. Sur cette division, il construit une classification des sciences qui a été reproduite par l'Encyclopédie, mais qui est bien inférieure à celle d'Ampère. Aux sens se rapporte l'investigation des faits, à la mémoire les classifications, à la raison l'induction.

9. Par opposition à la méthode de conjecture ou d'hypothèse, *anticipatio naturæ*, critiquée dans la première partie, Bacon nomme la méthode d'observation et d'induction *interpretatio naturæ*.

CHAPITRE HUITIÈME

EN QUOI CONSISTE LA MÉTHODE DE DESCARTES. — DONNER UNE ANALYSE DU DISCOURS DE LA MÉTHODE.

I. — En quoi consiste la méthode de Descartes.

1. La méthode de Descartes n'est pas une autre méthode que celle de Bacon. Elle n'en diffère que par le genre de recherches auxquelles elle s'applique. Bacon substitue dans les sciences cosmologiques l'induction appuyée sur l'observation des faits à l'hypothèse et aux livres : Descartes substitue à l'hypothèse et aux livres l'emploi de l'observation et de l'induction dans les sciences noologiques.

2. Bacon enseigne l'observation et l'expérimentation des sens, Descartes enseigne l'observation et l'expérimentation de la conscience. Descartes complète Bacon ; il corrige la tendance sensualiste de l'école de Bacon, non en contredisant la méthode de cette école, mais en l'étendant.

3. Bacon a fondé une moitié de la méthode, Descartes l'autre moitié ; et, bien que par l'exclusion, à laquelle l'esprit de l'homme incline si facilement, leurs disciples aient opposé ces deux moitiés l'une à l'autre, elles n'en sont pas

moins les parties d'un même tout, supposées l'une par l'autre, inséparables l'une de l'autre.

Telle est l'appréciation sommaire qui doit être faite de la méthode de Descartes considérée en elle-même.

4. Il y a une autre appréciation importante de cette méthode à faire du point de vue critique, et par comparaison avec deux doctrines qui prennent leur point de départ, l'une dans les faits dits sociaux et humanitaires, l'autre dans l'enseignement révélé.

5. C'est encore par une exagération qu'il est arrivé, soit à des cartésiens de nier l'autorité de l'histoire ou celle de la révélation, soit à d'autres philosophes de nier la valeur du point de départ de Descartes, au nom de la révélation ou de l'histoire.

6. La conscience a ses faits, l'histoire à les siens, la révélation a son enseignement, et ces trois choses ne s'excluent en aucune façon. Descartes aurait eu tort de donner l'observation psychologique comme la source exclusive de toute vérité, et il ne l'a point fait; mais il aurait toujours eu raison de donner cette observation comme la base de toute recherche philosophique, et la certitude de conscience comme la condition de toutes les autres certitudes. L'histoire et les faits dits sociaux ajoutent considérablement aux renseignements fournis par l'observation psychologique; mais sans l'observation psychologique l'histoire et les faits sociaux demeureraient incompréhensibles. De même, l'intelligence réfléchie des dogmes révélés n'a qu'à gagner à une philosophie fondée sur une bonne psychologie.

II. — **Donner une analyse du** Discours de la Méthode.

1. Le *Discours de la Méthode* contient six parties, dont nous analyserons seulement les quatre premières.

2. La première partie renferme la critique de la science transmise par l'école, acceptée sur la foi de l'autorité ou de la scolastique. La conclusion est qu'il faut étudier la réalité dans la réalité. C'est la conclusion de Bacon. Mais, au lieu de s'arrêter à la réalité matérielle, Descartes remonte plus haut, il cherche la réalité spirituelle et l'étudie en elle-même. Reste à établir la méthode, après avoir fixé le point de départ.

3. Dans la seconde partie, il examine la valeur de deux méthodes, celle du syllogisme, celle de l'analyse mathématique. Ces deux méthodes sont identiques au fond, consistant toutes les deux dans la déduction. Descartes les trouve insuffisantes par diverses raisons, dont la principale, exposée ailleurs, est que la déduction n'atteint que les conséquences, et non pas les principes.

4. Il s'arrête enfin à la méthode psychologique, qu'il formule dans ces quatre règles fameuses, devenues les axiomes de son école : 1° Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connaisse évidemment être telle. 2° Diviser chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se peut et qu'il est nécessaire pour les mieux résoudre. 3° Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés. 4° Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, qu'on soit assuré de ne rien omettre.

5. La première de ces quatre règles est celle de l'observation psychologique et de l'évidence ; la seconde est celle de l'analyse ; la troisième, celle de la synthèse ; la quatrième, celle qui doit prévenir les exclusions, si naturelles à l'esprit humain, et qui sont la cause réelle de toutes les erreurs systématiques. Descartes fait l'application de ces

règles à l'algèbre, et crée, comme par forme de hors-d'œuvre, une science nouvelle et féconde, connue dès lors sous le nom d'*application de l'algèbre à la géométrie* (aujourd'hui *géométrie analytique*).

6. Dans la troisième partie, Descartes, sans attendre le travail ultérieur de la réflexion, se forme *par provision* des règles de pensée et de conduite, parmi lesquelles il faut distinguer l'obéissance aux lois et la fidélité au christianisme (1).

7. C'est là une précaution fort sage, dont le sens est qu'il ne faut pas attendre, dans la pratique de la vie, de s'être rendu compte de tout philosophiquement; autrement il faudrait commencer par se condamner à l'inertie absolue jusqu'à ce qu'on se fût rendu compte du mouvement. Le bon sens ne perd pas ses droits en face de la philosophie, qui ne suffit jamais à établir toutes les vérités nécessaires à la pratique de la vie.

8. La quatrième partie, et la plus célèbre, est celle où Descartes, s'appliquant à rejeter par le doute méthodique toutes ses opinions antérieures, arrive au fait fondamental sur la certitude duquel reposent tous les autres : *Je pense*, d'où il tire immédiatement cette conclusion : *donc je suis*.

9. On a remarqué avec raison que l'importance de ce raisonnement initial ne doit point être exagérée. D'une part, la certitude du fait de la pensée n'est point la certitude unique, mais la condition de toute certitude. D'autre part, l'enthymème *Je pense, donc je suis*, ne serait qu'un cercle vicieux, si l'on prétendait tirer la seconde proposi-

(1) Descartes dit *par provision*, par prévoyance. On a mal à propos traduit cette expression par le mot *provisoire*. Les règles de logique et de morale que Descartes s'est tracées étaient si peu *provisoires*, qu'il les a gardées fidèlement et *définitivement* toute sa vie.

tion de la première; mais il est d'une grande vérité si on se borne à lui faire signifier que notre existence nous est connue par notre pensée, ou, pour mieux dire, *à l'occasion de* notre pensée. Il y a là cette distinction essentielle du contingent et du nécessaire, qui est la base véritable de la théorie de la connaissance.

10. Enfin, le fait de conscience primitif de Descartes n'est pas complet; nous ne connaissons pas notre existence seulement par notre pensée, mais par tous les phénomènes de conscience. Le phénomène de l'*attention* et de la *volonté* est plus important, en ce qu'il nous révèle à nous-mêmes notre *causalité*. Cette remarque est importante pour apprécier les conséquences du système de Descartes dans Spinoza et dans Malebranche.

11. Au doute et aux imperfections que nous voyons en nous, nous opposons naturellement l'idée de la perfection et d'un être parfait, et ainsi de l'affirmation de nous-mêmes nous nous élevons par une induction immédiate à l'affirmation de l'être parfait ou de Dieu. C'est là le point fondamental de la théodicée de Descartes.

12. Enfin, de l'idée de Dieu, qui est parfait, et qui par conséquent n'est point trompeur, Descartes conclut que l'existence du monde extérieur n'est pas une illusion. Ce raisonnement est bon, sans doute, mais il est indirect, et c'est à tort que Descartes, qui croit à sa propre existence et à celle de Dieu en vertu de ses *idées claires* ou de l'évidence, ne se contente pas de cette évidence pour l'existence des corps.

CHAPITRE NEUVIÈME

I. — Faire connaître les principales écoles modernes depuis Bacon et Descartes.

La période unique de la philosophie moderne (voir le tableau général) renferme quatre écoles, qui ont pour caractères communs les caractères qui ont été assignés à cette époque et qui diffèrent entre elles par les caractères suivants :

1. L'*école de Bacon* (1621) envisage particulièrement celles de nos connaissances qui ont pour objet la nature extérieure ; elle incline à ne reconnaître d'autres idées que les idées sensibles, et d'autres êtres que les corps.

2. L'*école de Descartes* (1637) envisage particulièrement celles de nos connaissances qui ont pour objet l'âme humaine et Dieu ; elle se préoccupe de l'origine rationnelle de nos idées, elle incline à négliger l'expérience sensible et à nier la réalité de la matière ; de plus, étudiant l'esprit humain plutôt comme substance que comme cause, et Dieu plutôt comme substance infinie que comme cause infinie, elle incline par là à considérer le monde fini comme un simple phénomène de la substance infinie.

3. L'*école écossaise* (1752) est l'école du bon sens. Appliquant avec exactitude les règles de l'observation à la philosophie, elle oppose aux exagérations diverses des autres écoles les faits de la conscience et les croyances naturelles de l'humanité. Son défaut est de reculer devant les inductions même légitimes qui ne sont pas fournies immé-

diatement par l'observation, et de ne pas classer d'une manière assez simple les faits qu'elle décrit.

4. L'*école allemande* (1770) est l'école de la raison. Elle analyse avec profondeur les éléments de cette éminente faculté. Son écueil est de ne pas apercevoir son caractère *impersonnel*, et par là d'arriver au scepticisme par la voie même du plus solide dogmatisme. (Voir Kant.)

II. — Ecole de Bacon.

1. François Bacon (Londres, 1620) s'occupa toute sa vie de la réforme philosophique, dont il avait conçu le plan. Son plus grand ouvrage est l'*Instauratio magna*, qui devait avoir six parties. Les quatre dernières, consacrées aux applications de la nouvelle méthode, ne nous sont arrivées qu'à l'état d'ébauches et de fragments. La première partie, intitulée *De dignitate et augmentis Scientiarum* (1605), est une introduction à la seconde, et cette seconde n'est autre que le *Novum Organum* (1620), dont nous avons donné précédemment l'analyse.

2. Thomas Hobbes (Malmesbury, Paris, Londres, 1642) est un esprit remarquable par la fermeté avec laquelle il a tiré les conséquences de ses principes. Dans ses ouvrages, et particulièrement dans le *Léviathan*, il donne la sensation comme unique origine de nos connaissances; et il en tire ces deux conséquences, que la matière seule existe et que la volonté est toujours fatalement déterminée. Ses conséquences sociales sont surtout célèbres. L'homme, ayant pour seule fin le *plaisir*, a droit à tout ce qui peut le lui procurer; tous ayant ainsi des droits égaux, il en résulte une lutte inévitable, et *la guerre est l'état de nature;* mais cet état étant directement contraire au bonheur de l'homme

doit cesser à tout prix; il ne peut cesser que par une force publique supérieure aux forces individuelles. De là dérivent les gouvernements, dont l'unique fin est de comprimer les forces individuelles, dont le suprême devoir est de vaincre toutes les résistances, et dont le droit souverain est d'être puissants et obéis.

3. Pierre Gassendi (Digne, Paris, 1647) est célèbre par l'apologie qu'il a faite en divers ouvrages de la philosophie d'Epicure, et par sa polémique avec Descartes au sujet des idées innées. Il a trouvé un interprète supérieur de ses idées dans le plus grand des poëtes comiques, *Molière*.

4. Jean Locke (Bristol, Londres, 1690), regardé comme le père de la métaphysique moderne (Bacon et Descartes ayant seulement fondé la *méthode*), comprit qu'avant d'appliquer notre intelligence à aucune question, il fallait connaître notre intelligence elle-même, sa constitution, sa portée et ses limites, et remonter ainsi du problème de la *valeur de nos idées* à celui de leur *origine*. Plus tard, on a compris qu'il fallait soumettre le problème de l'*origine* à celui des *caractères actuels;* mais enfin ce progrès était remarquable, et il fait la gloire de Locke.

5. Dans l'*Essai sur l'Entendement humain*, il répondit à la question qu'il s'était posée, que nos idées ont une double origine, la *sensation*, qui fournit tous les éléments, et la *réflexion*, qui en forme différents composés. Pour appliquer cette théorie à toutes nos idées, il fut obligé de confondre les idées nécessaires avec les idées contingentes qui leur correspondent, l'*idée d'espace* avec l'*idée de corps*, et ainsi des autres.

6. De toutes les conséquences renfermées dans son système, Locke n'en a tiré que deux, considérables au fond, quoique peu importantes en apparence : l'une, qu'il n'y a point de preuves *a priori* de l'existence de Dieu, mais seu-

lement des preuves *a posteriori;* l'autre, qu'en dehors de la foi traditionnelle il n'y a pas de certitude de la spiritualité de l'âme, et que *peut-être* la matière peut penser.

7. Outre le système de Locke sur l'origine de nos idées, il faut remarquer la manière dont, à l'imitation de beaucoup de philosophes plus anciens, il concevait la nature des idées : il pensait que les idées étaient des objets intermédiaires entre les objets extérieurs et nous, et seuls aperçus par notre intelligence. Ce système, fécond en paradoxes, a été complétement réfuté par *Reid* en Angleterre, comme il l'avait été en France par *Arnauld* avant Locke lui-même.

8. David Hume (Edimbourg, La Flèche, 1737) est le créateur d'un scepticisme tout nouveau, qui était la conséquence irrécusable, soit de la théorie des idées admise jusqu'alors et reproduite par Locke, soit du système psychologique de ce dernier. En effet, d'une part, nos idées n'étant que les *copies* des impressions reçues du dehors, une seule chose existe certainement, savoir, les copies elles-mêmes, et nous sommes dans l'impossibilité radicale de jamais prouver qu'il y ait aucune réalité au-delà, ni corps, ni esprits, ni Dieu. Les idées seules survivent à ce naufrage universel. D'autre part, si nos idées ont tous leurs éléments dans nos sensations, plusieurs de nos idées, et particulièrement l'idée de *cause*, sont sans aucun fondement.

9. Etienne Bonnot de Condillac (Grenoble, 1746) introduisit en France la philosophie de Locke, et, croyant la simplifier, retrancha la seconde des deux origines attribuées par Locke à nos idées, c'est-à-dire la réflexion, ou le travail de l'esprit sur les sensations. L'activité de l'esprit supprimée ainsi du premier coup, Condillac ne fait plus de l'*attention* qu'une *sensation plus forte que les autres*, et comme la *comparaison* n'est qu'une double *attention*, le *raisonnement* une suite de comparaisons, la *réflexion* une

suite de raisonnements, la *mémoire* une reproduction de ces facultés, l'*imagination* une combinaison de leurs produits, et que toutes ces facultés réunies forment l'*entendement*, il s'ensuit mathématiquement que l'entendement se compose tout entier de sensations.

10. D'un autre côté, les sensations agréables et les sensations désagréables forment les désirs, les désirs forment les passions, et tout cela réuni forme la *volonté*. La volonté et l'entendement forment la *pensée* (ce langage est d'ailleurs inexact) : voilà donc toute la *pensée* expliquée par la sensation, par la seule sensation, c'est-à-dire en définitive par l'action fatale du monde extérieur sur nos organes.

11. Tel est le résumé de cette doctrine, simple, il est vrai, comme deux et deux font quatre, mais qui approche du ridicule presque autant que de l'absurde par cette simplicité même; doctrine, dis-je, d'où l'on n'a pas eu beaucoup de peine à déduire successivement, 1° la négation de la liberté, 2° celle de la distinction de l'âme et du corps, 3° celle de l'existence de la matière, 4° celle de l'existence de Dieu, 5° et enfin un complet scepticisme.

12. Les auteurs les plus renommés qui ont exposé ces conséquences dans des ouvrages aujourd'hui oubliés, sont Helvétius (1758), d'Holbach (1767), Volney (1791) et Saint-Lambert (1798).

III. — Ecole de Descartes.

1. René Descartes (La Haye, Hollande, 1637), regardé comme le fondateur de la philosophie moderne (Bacon n'ayant appliqué la méthode philosophique qu'aux sciences cosmologiques et non à la philosophie elle-même), a tracé dans son discours de la méthode, analysé plus haut, les règles essentielles de l'observation en philosophie, en fai-

sant de ces règles une application pleine d'originalité et de profondeur. Cette application renferme en germe les points les plus essentiels de la science : la base de la certitude philosophique dans le premier fait de conscience, la distinction nette et fondamentale de l'âme et du corps, l'alliance étroite et nécessaire de l'idée du fini et de l'idée de l'infini dans notre intelligence, enfin la connaissance de Dieu comme vue immédiate de la raison, et non comme conséquence d'un raisonnement.

2. Ces points et d'autres qui ont moins d'importance et de vérité, ont été développés dans les *Méditations*, dans les *Réponses aux Objections* d'*Arnauld*, de *Hobbes*, de *Gassendi*, dans les *Principes de la philosophie*, et dans les *Lettres*.

3. Les critiques les plus importantes qu'on puisse adresser à Descartes, c'est : 1° d'avoir érigé la certitude de la conscience en certitude unique, ce qui est tout à la fois arbitraire et inconséquent; 2° d'avoir, il est vrai forcément, manqué à cette unité de certitude, en admettant aussitôt après celle de la raison, par laquelle il croit à son existence et à l'être infini, et celle du raisonnement, par laquelle il établit les attributs de Dieu ; 3° d'avoir omis la notion de *causalité* sans laquelle la notion de *substance* isolée conduit inévitablement à la conception de la *substance unique*, c'est-à-dire au *panthéisme*.

4. Bénédict Spinosa (Amsterdam, 1670), dans son *Éthique*, fonda le plus vaste et le plus rigoureux système de panthéisme qui ait jamais existé. Il adopte pour l'exposer la méthode géométrique, et marche de théorème en théorème avec un enchaînement qui nécessite une lecture suivie et très attentive. Du reste, il importe de bien comprendre que le panthéisme de Spinosa est tout entier dans son point de départ dont il ne donne aucune démonstration, et que ce point de départ c'est la définition qu'il fait de

la *substance, ce qui existe par soi.* Descartes avait aussi donné cette définition sans en prévoir les conséquences.

5. Les principales conséquences de cette définition sont d'après Spinosa : 1° que la substance est unique, et que c'est l'être infini ; 2° que tous les êtres finis sont des modes divers, des attributs de cette substance infinie ; 3° que ces attributs doivent être en nombre infini, quoique deux seulement nous soient connus, savoir l'étendue et la pensée ; 4° que les corps sont des modes de l'étendue, les esprits des modes de la pensée, et l'homme l'union d'un mode de la pensée à un mode de l'étendue ; 5° que les idées sont ou particulières, *inadéquates* et confuses, ou générales, *adéquates* et claires ; 6° que les premières périssent avec le corps, les secondes lui survivent ; 7° que la perfection d'un esprit est de s'élever d'idée générale en idée générale jusqu'à l'idée de la substance unique et infinie ; 8° et que l'immortalité sera le partage de ceux-là seulement qui se seront élevés jusqu'à ce terme suprême.

6. Nicolas Malebranche (Paris, 1674), surnommé le *Platon chrétien*, s'est immortalisé par son ouvrage intitulé *la Recherche de la Vérité*, par ses *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, ses *Entretiens de Métaphysique* et son *Traité de Morale.* Partant, comme Spinosa, de l'idée de la substance, telle que Descartes l'avait définie, considérant les créatures comme des êtres sans causalité propre, et le Créateur comme la substance infinie, on peut croire que Malebranche eût été panthéiste, s'il eût été moins croyant. La foi chrétienne, qui manquait à Spinosa et qui échauffait le cœur de Malebranche, le préserva de ce monstrueux écart.

7. La partie capitale du système de Malebranche, celle qui l'a illustré même auprès de ceux qui ont tourné son système en ridicule, c'est la *théorie de la vision en Dieu.* Cette théorie se réduit aux points suivants : 1° que les idées sont

des objets réels, et les seuls objets directs de notre connaissance ; 2° que les idées ne peuvent avoir leur cause ni en nous-mêmes ni dans les corps ; 3° qu'il reste à dire ou que Dieu crée ces idées en chacun de nous, ou que notre esprit ayant la vue incessante de Dieu, puisque sans cesse il conçoit l'infini, voit en Dieu les idées de tous les êtres ; 4° qu'entre ces deux suppositions, la deuxième est la plus simple et la plus parfaite, par conséquent la plus digne de Dieu.

8. Cette théorie singulière et qui étonne les esprits les moins disposés à l'adopter, a le secret de sa grandeur dans la partie de vérité qu'elle renferme. Les idées interposées entre les êtres finis et nous sont sans contredit imaginaires; et suivant l'observation d'Arnauld, puisqu'on en est à chercher le moyen le plus simple de connaissance, il suffit de dire que nous connaissons par la faculté que Dieu nous a donnée de connaître. Mais nous ne connaissons pas seulement les êtres finis, nous connaissons des vérités éternelles, immuables, et nous ne pouvons les connaître ou les voir que là où elles sont, dans l'être éternel et immuable, en Dieu.

9. Nous mentionnerons en deux mots la théorie des *causes occasionnelles*. Être seulement par nos désirs l'occasion de l'action de Dieu sur nos organes, c'est toute la part de *causalité* que Malebranche, à la suite de Descartes, laisse à la volonté humaine.

10. Les conséquences morales du système de Malebranche sont justes et belles. La raison divine, suprême sagesse, constitue l'Ordre divin et universel ; elle est la loi de Dieu, et celle de tous les êtres intelligents unis à lui. La règle première et le fondement de la morale, c'est donc l'amour de l'Ordre. Dieu aime l'Ordre et ceux qui se conforment à l'Ordre, il fera leur bonheur.

11. Antoine Arnauld (Paris, Port-Royal, Bruxelles,

1662), célèbre théologien, s'est aussi fait un grand nom comme philosophe par deux écrits, où l'on remarque cette droiture des idées, ce bon sens soutenu qui ne s'élève pas si haut que le génie, mais qui sait maintenir avec sûreté la ligne moyenne de son vol. Ces deux écrits sont : 1° l'*Art de penser*, connu vulgairement sous le nom de *Logique de Port-Royal*, qu'Arnauld, par un prodige unique en son genre, composa en une semaine, de moitié avec *Nicole*, cet autre solide penseur ; cet ouvrage, auquel il ne manque, pour être un chef-d'œuvre, que les règles de l'induction, est resté le modèle de tous les ouvrages de logique composés depuis ; 2° le livre *des vraies et des fausses idées*, composé contre l'hypothèse des idées, telle que Malebranche l'avait adoptée, et où Arnauld combat victorieusement cette hypothèse, tombée définitivement depuis sous les coups de *Reid* (1).

12. *Bossuet* et *Fénelon* n'ont fait de la philosophie que d'une manière accessoire, mais ils l'ont faite de mains de maître, et chacun d'eux nous a laissé un chef-d'œuvre. Celui de Bossuet est la *Connaissance de Dieu et de soi-même* (1670), excellent résumé des idées les plus justes et les plus utiles dans la science de Dieu et de l'âme ; celui de Fénelon est la *Démonstration de l'existence de Dieu* (1713), en deux parties, l'une où l'existence de Dieu est tirée des causes finales, l'autre où elle se déduit de l'idée de l'infini. Dans cette seconde partie, Fénelon reproduit avec originalité, quoique avec une sorte d'affectation fatigante, le procédé du *doute méthodique* de Descartes, et lutte avec force contre le spinosisme. — Les pensées de *Pascal* (1670), où cet homme de génie élève et abaisse l'homme tour à tour avec

(1) Il est assez étonnant qu'on oublie généralement de faire remonter jusqu'à Arnauld la gloire de s'être élevé le premier contre cette hypothèse des *idées représentatives*.

tant de force, se rattachent aussi au mouvement spiritualiste de l'école de Descartes.

13. Berkeley (Irlande, Cloyne, 1710) tient à l'école de Descartes par le spiritualisme et par la doctrine des *idées représentatives*. Il crut servir efficacement la cause du spiritualisme, en démontrant qu'il est impossible d'affirmer avec certitude l'existence des corps, puisque nous ne les connaissons pas directement, mais par des *images*. Sa conclusion morale était que nous ne devons pas nous attacher à des êtres dont l'existence même est incertaine.

14. Godefroi-Guillaume Leibniz (Leipsick, Hanovre, 1710), savant universel et rival de Descartes, tient à l'école de Descartes par ses tendances idéalistes et par sa méthode, mais il combat l'idée de la substance, telle que Descartes l'avait léguée à Spinosa et à Malebranche. Ses principaux ouvrages sont les *Essais de théodicée* et les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.

15. Les substances, suivant Leibniz, sont des *forces*. Ces forces diffèrent entre elles par la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes, ou par l'absence de cette conscience. C'est là toute la différence qui existe entre l'esprit et la matière. La matière a son principe dans des forces simples et irréductibles, parfaitement analogues en nature aux forces simples et irréductibles qui constituent les esprits. Les unes et les autres sont des *monades*.

16. Ces *monades*, ou forces simples, sont inaccessibles les unes aux autres : chacune d'elles agit exclusivement dans le cercle de ses opérations, sans pouvoir atteindre hors de ce cercle, sans pouvoir agir en aucune façon sur les autres. Mais Dieu a coordonné dans le principe toutes les forces, de manière à ce que leurs évolutions se correspondissent avec exactitude ; c'est ainsi que les pensées d'un homme, amenant dans un moment donné une certaine dé-

termination, les lois du corps produisent dans ce même moment le mouvement qui correspond à cette détermination, sans qu'il y ait en réalité aucune action directe de l'âme sur le corps. C'est là ce qu'on entend par le système de l'*harmonie préétablie*.

17. En théodicée, Leibniz admet une nécessité morale à laquelle la liberté divine est soumise, en raison de son union avec la sagesse souveraine. Il fonde l'*optimisme*, et croit que le plan du monde est le meilleur possible, et que le mal dont nous sommes témoins dans la partie resserrée de ce monde où nous sommes placés est un accident insignifiant dans l'ensemble. Du reste, le mal est de trois sortes : métaphysique, physique et moral. Le mal *métaphysique*, c'est l'imperfection des êtres finis, conséquence nécessaire de la création, qui est un bien supérieur ; le mal *physique*, qui consiste en certains accidents dus à des lois générales nécessaires au bien universel ; le mal *moral*, qui consiste dans l'infraction de la loi morale, infraction dont nous sommes seuls auteurs, seuls responsables.

18. *Léonard Euler* (Bâle, Berlin, 1760), très célèbre géomètre, a pris un rang distingué parmi les philosophes qui font suite au mouvement cartésien par ses *Lettres à une Princesse d'Allemagne*, où il traite avec une admirable clarté de hautes questions de physique et de philosophie. Il combat Leibniz et son disciple Wolf sur plusieurs points, et notamment sur l'*harmonie préétablie*, traite très bien la question de la liberté, donne une excellente théorie du syllogisme, et présente des considérations pieuses et consolantes sur la prière comme élément du gouvernement providentiel.

IV. — Ecole écossaise.

1. Thomas Reid (Écosse, Glascow, 1752) s'est proposé, dans ses *Recherches sur l'Entendement humain*, et ses deux *Essais* sur les *facultés intellectuelles* de l'homme et sur ses *facultés actives*, de réfuter le scepticisme de *Hume*. Il remonte avec raison jusqu'à Locke, dont la philosophie renfermait les principes desquels Hume avait seulement tiré les conséquences, et par l'analyse exacte de nos perceptions, il démontre que Locke a oublié des éléments importants, éléments inexplicables par la sensation et la réflexion. Il établit ainsi les croyances naturelles de substance, de cause, et porte dans toutes les recherches suivantes la même justesse et la même sagacité. Nous avons déjà dit (voir Locke et Arnauld) qu'il ruina pour jamais la théorie des *idées représentatives*.

2. Dugald-Stewart (Édimbourg, 1792), élève de Reid, continua dans son enseignement oral et dans plusieurs ouvrages, notamment dans la *Philosophie de l'Esprit humain* et dans les *Esquisses de Philosophie morale*, l'application sage et féconde de la méthode employée par son maître. Rien n'est plus intéressant que les descriptions fidèles que ces deux grands professeurs ont faites des phénomènes de l'esprit humain dans leurs détails les plus variés et les plus journaliers. On se sent bien loin, en les lisant, de ces systèmes nuageux qui ont fait si souvent le discrédit de la philosophie. Mais il faut avouer aussi qu'après le charme d'une première lecture vient une certaine lassitude, et qu'on se sent le besoin de faire succéder à tant d'observations fidèles et aux inductions exactes, mais timides, qui les accompagnent, une science plus hardie et des principes plus généraux.

V. — Ecole allemande.

1. Emmanuel Kant (Kœnisberg, 1770), frappé des ravages du scepticisme et des faibles réfutations qu'on lui opposait, entreprit de rétablir la valeur des premiers principes, détruits, comme tout le reste, par le nihilisme de Hume. Kant, comme Locke, reconnaît la nécessité d'étudier la faculté de connaître avant d'étudier les êtres au moyen de cette faculté. Il pose donc cette question fondamentale : *Que pouvons-nous légitimement savoir et affirmer?*

2. Sans entrer dans le détail de ce système, que sa phraséologie rend assez difficile à comprendre, nous dirons seulement que Kant distingue nettement les données de l'expérience des principes que notre intelligence y applique ; que le temps, l'espace, la substance, la cause, l'unité, sont des conceptions résultant de notre constitution, et les *formes* de notre intelligence ; mais que de ces formes nécessaires il est impossible de conclure qu'en effet il y ait hors de nous ni temps, ni espace, ni substance, ni cause, ni unité. En deux mots, il a vu la nécessité de la raison, il n'a pas vu son impersonnalité. Il a vu la résistance qu'elle oppose aux efforts du doute, il n'a pas vu le mouvement d'adhésion primitive que produit en elle la vue spontanée du vrai objectif.

3. Telle est la conclusion sceptique de la *critique de la raison pure ;* la *critique de la raison pratique* est, par une contradiction qui peut étonner, parfaitement dogmatique. La conscience nous révèle le devoir ; le devoir est obligatoire ; l'obligation suppose la liberté ; le devoir librement accompli suppose le mérite et la nécessité du bonheur ; la nécessité du bonheur pour l'agent méritant suppose un *rémunérateur suprême* et une vie future. Ainsi, voilà le devoir,

la liberté, le bonheur, Dieu, l'immortalité, étroitement aussi bien que simplement et profondément unis.

4. Georges Fichte (Lusace, Berlin, 1794) est connu par l'exagération où il poussa le système de Kant, dans ses tendances sceptiques. Fichte arriva à dire qu'en définitive, en affirmant le monde, Dieu, ou quoi que ce soit au monde, le *Moi* ne fait jamais que s'affirmer lui-même; il est pour lui-même l'absolu. Plus tard, de modification en modification, Fichte aboutit au panthéisme, puis, comme effrayé lui-même de ces contradictions, il finit par conclure que toute spéculation est vaine, et que la vraie règle est de s'en rapporter aux convictions naturelles de la conscience (1).

CHAPITRE DIXIÈME

QUELS AVANTAGES PEUT-ON RETIRER DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POUR LA PHILOSOPHIE ELLE-MÊME.

1. Des trois parties dont se compose l'histoire de la philosophie, savoir l'exposition des vies et des doctrines des philosophes, la critique des systèmes considérés isolément, l'appréciation de leur ensemble et de la loi qui préside à leur succession, la première ne sert qu'à préparer les deux autres. Réduite à elle-même, elle serait de pure curiosité et dépourvue de résultats applicables. Il n'en est pas de même des deux autres.

(1) Schelling, Hégel et leurs disciples appartiennent au XIXe siècle et à la philosophie contemporaine, dont nous n'avons pas à nous occuper. Nous supprimons par la même raison ce que nous disions précédemment de l'école éclectique, de l'école traditionnelle et de l'école progressive.

La critique des systèmes offre plusieurs avantages, et particulièrement les deux suivants.

2. Premièrement, comme elle n'est possible qu'à l'aide d'un système déjà fait, elle nécessite des études préliminaires; comme d'ailleurs un système ne peut être pris comme un moyen d'appréciation à l'égard des autres, qu'autant qu'il est lui-même l'expression de la réalité, il s'ensuit immédiatement la nécessité de fonder sur l'observation de cette réalité le système qui servira ensuite de règle à la critique. Ainsi l'histoire de la philosophie, par là seul qu'elle existe ou qu'elle cesse de se renfermer dans le cercle d'un simple récit, suppose la vraie méthode établie et reconnue. Cette remarque explique pourquoi l'histoire de la philosophie, dans le sens large où nous l'entendons, est de création moderne.

3. Secondement, les systèmes que l'on étudie renferment généralement un ou plusieurs points de vue vrais ou conformes à la réalité, et d'autres faux ou contraires à la réalité. Outre l'avantage général qu'un philosophe peut trouver à démêler le vrai du faux et à rendre par là plus lumineuses ses propres idées, il y a encore une autre utilité à étudier la réalité d'après les indications de bons observateurs. Tout philosophe qui a mérité l'attention de l'histoire est dans la partie où il dit vrai, un observateur excellent, et la connaissance que vous pouvez avoir de la réalité ne peut que s'accroître en suivant ses enseignements.

4. Etendons cette remarque. Quel homme suffirait à l'étude de la réalité complète? Elle a épuisé les génies philosophiques de tous les siècles sans être épuisée elle-même. Les recherches d'un seul homme sont donc bien peu de chose par rapport à l'ensemble des recherches faites dans tous les âges; en se bornant à ce qu'il peut savoir par ses efforts personnels, il se renfermerait dans une science bien

limitée. Mais la critique le met en possession d'un trésor de connaissances qui, acceptées avec discernement et contrôlées par les réalités, ne forment plus la science d'un individu, mais la mise en commun du travail de plus de vingt siècles. C'est là le sens de ce principe proclamé par l'école éclectique, que la philosophie est faite, mais enfouie dans les systèmes, et que la méthode ne doit point être employée à la créer de nouveau, mais à l'extraire des milieux où elle se trouve.

5. L'appréciation des systèmes dans leur ensemble et leur succession présente aussi plusieurs avantages, qui consistent surtout dans l'usage que l'on peut faire pour l'avenir de la connaissance des systèmes antérieurs et de leur génération successive. Prenons pour exemple la méthode d'observation. Cette méthode, lentement introduite en philosophie et qui a engendré l'histoire de la philosophie telle qu'elle est conçue aujourd'hui, a reçu réciproquement de cette nouvelle science sa confirmation définitive. Il est impossible aujourd'hui que l'on revienne ni aux hypothèses de l'époque de Thalès, ni à celles des écoles sorties du mouvement socratique, ni à la déduction scolastique, et la méthode d'observation sera mieux appliquée par les philosophes qui nous suivront que par nos précédesseurs et par nous, précisément parce que l'histoire des systèmes enfantés depuis Descartes et la révolution philosophique moderne les avertira des difficultés qui se trouvent dans cette application, des exagérations naturelles à l'esprit dans la préoccupation d'un point de vue, et enfin des précautions et des défiances qui doivent être la condition de toute recherche sincère de la vérité.

6. En effet, quel plus grand enseignement logique que l'exemple des aberrations philosophiques produites cependant par d'excellents principes? Descartes proclame la mé-

thode d'observation, et dès ses premiers pas il s'en écarte. Les philosophes du dix-huitième siècle qui relèvent cette contradiction la commettent à leur tour, et à côté de quelques points de vue traités par une bonne méthode, laissent échapper, sous le prétexte même de la bonté de la méthode, les plus grossières hypothèses. Les philosophes de notre siècle qui ont fait ces remarques y donneront certainement lieu à leur tour; mais enfin il en résultera une attention croissante, une vigilance toujours plus grande, plus de largeur et de tolérance dans les vues, moins d'esprit systématique, plus de vérité.

7. D'un autre point de vue, les exclusions réciproques de la philosophie proprement dite et de la philosophie traditionnelle s'effaceront peu à peu pour se combiner dans une large synthèse où les droits sympathiques de la révélation et de la philosophie, de la foi chrétienne et de la raison seront admis sans se nuire. Loin que l'une doive détruire l'autre, elles se supposent et se complètent mutuellement, et puisqu'enfin chacune donne les preuves de sa légitimité, il est clair que nier l'une, c'est au fond nier l'autre; de sorte qu'en dehors de la synthèse que nous annonçons, il n'y aurait que le scepticisme universel. Nous espérons mieux de l'avenir, et nous croyons qu'à l'imitation de saint Augustin, de saint Thomas-d'Aquin, de Bossuet, de Fénelon, et de cette multitude innombrable de sages penseurs que le christianisme a produits dans tous les âges, les grands esprits du vingtième siècle auront pour devise :

FIDÉLITÉ AU DIEU UNIQUE DE LA RAISON ET DE L'ÉVANGILE.

FAUTES A CORRIGER

Page 24, alinéa 11, ligne 6, effacez *que*.
Page 40, tableau, effacez l'*s* du mot *étendues*.
Page 60, alinéa 7, lignes 3 et 4, transposez ainsi : « l'idée est abstraite, si l'on considère seulement un point de vue de l'objet : les talents de Pierre, etc. »
Page 79, note, remplacez *la question* 4 par *le chapitre I de la Psychologie*.
Page 145, alinéa 2, lignes 6 et 7, remplacez *conserver* par *converser*.
Page 158, alinéa 5, ligne 2, effacez *qui*.

Les autres fautes, s'il en reste, n'ont pas plus d'importance que celles-ci, et nous pouvons nous dispenser de les indiquer à la sagacité du lecteur.

TABLE

PRÉFACE. VII
CONSEILS PRATIQUES XI

INTRODUCTION.

CHAPITRE PRÉLIMINAIRE. — Coup d'œil sur l'ensemble des sciences.
CHAPITRE Ier. — Objet de la philosophie. — Utilité et importance de la philosophie. — Ses rapports avec les autres sciences. . . 11
CHAP. II. — Réflexions sur les rapports du bon sens, de la révélation et de la philosophie. — Des méthodes différentes qui ont été suivies dans les recherches philosophiques. — De la vraie méthode philosophique. 20
CHAP. III. — Division de la philosophie. — Ordre dans lequel il faut en disposer les parties 33

PSYCHOLOGIE.

TABLEAU GÉNÉRAL de la psychologie 40
CHAPITRE Ier. — Objet de la psychologie. — De la conscience et de la certitude qui lui est propre 41
CHAP. II. — Des phénomènes organiques qui sont liés aux phénomènes de conscience. — Des phénomènes de conscience. — Des idées en général. — De leurs différentes espèces. 47

CHAP. III. — De l'origine et de la formation de nos idées. — Caractères actuels de nos idées. — Origine de nos idées. — Formation de nos idées. — Prendre pour exemples quelques-unes des plus importantes de nos idées 64

CHAP. IV. — Qu'est-ce que déterminer l'existence d'une faculté? — Donner une théorie des facultés de l'âme. 76

CHAP. V. — De la sensibilité organique. — De la sensibilité psychologique. — De la sensibilité morale. — Du principe de la sensibilité. — Du bonheur et du malheur. 82

CHAP. VI. — De la raison. — Caractères de cette faculté. 101

CHAP. VII. — De l'observation de conscience et des systèmes psychologiques 111

CHAP. VIII. — De la perception extérieure. — De l'odorat et du goût. — De l'ouïe. — Du toucher. — De la vue. — Remarques générales. 116

CHAP. IX. — Du jugement. — Du raisonnement 126

CHAP. X. — De l'abstraction. — De la généralisation. 133

CHAP. XI. — De la mémoire. — De l'imagination. — De l'association des idées. 141

CHAP. XII. — De la puissance vitale. — De l'activité spirituelle. — De l'activité volontaire et libre. — Décrire le phénomène de la volonté et toutes ses circonstances 148

CHAP. XIII. — Démonstration de la liberté 156

CHAP. XIV. — Du moi. — De son unité. — De son identité . . . 164

CHAP. XV. — Distinction de l'âme et du corps. — Distinction de l'âme et de la matière 168

LOGIQUE.

CHAPITRE Ier. — Objet et division de la logique. — De la méthode. 173

TABLEAU de la méthode. 175

CHAP. II. — De l'observation et de l'expérimentation. — Des classifications 176

CHAP. III. — Des principes. — Principes de raison. — Principes abstraits. — Principes conventionnels. — Principes hypothétiques. — Principes par induction. 182

CHAP. IV. — Règles du raisonnement. — Règles du syllogisme catégorique. — Utilité de la forme syllogistique. 193

CHAP. V. — De l'analogie. — De la division. — De la définition. 205

CHAP. VI. — De l'analyse et de la synthèse. 213

CHAP. VII. — Importance du témoignage et de l'autorité. — Règles du témoignage et de l'histoire. — Règles de l'autorité. 215

CHAP. VIII. — De la certitude en général. — Des différentes espèces de certitude. — Importance de chaque espèce de certitude. 227

CHAP. IX. — Des signes et du langage dans leurs rapports avec la pensée. 236

CHAP. X. — Des causes de nos erreurs et des moyens d'y remédier. — Des sophismes et des moyens de les résoudre. — Des sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion. — Des faux raisonnements qui naissent des objets mêmes. 245

MORALE.

CHAPITRE Ier. — Objet de la morale. 265

CHAP. II. — Des divers motifs de nos actions. — Est-il possible de les ramener à un seul? — De leur importance relative. . . 268

CHAP. III. — Décrire les phénomènes moraux sur lesquels repose ce qu'on appelle conscience morale, etc. 279

CHAP. IV. — Du mérite et du démérite. — Des peines et des récompenses. — De la sanction de la morale. 289

CHAP. V. — Division des devoirs. — Morale individuelle. 302

CHAP. VI. — Devoirs envers l'homme en général et envers les membres de la famille. — Devoirs envers l'Etat. 311

APPENDICE. — Des droits. — Du duel. — Des fins que les hommes se proposent en cette vie. 318

THÉODICÉE.

CHAPITRE Ier. — Enumération des différentes preuves de l'existence de Dieu. — Preuves de l'existence de Dieu par l'existence du monde en général. — Par l'esprit humain en particulier. — Par l'assentiment général des peuples. — Par la raison ou par les idées nécessaires de notre intelligence. — Importance relative de ces diverses preuves. 329

CHAP. II. — Des principaux attributs de Dieu. — De la divine providence et du plan de l'univers. 337

CHAP. III.— Réflexions préliminaires sur les objections.— Examen des objections tirées du mal physique. 354

CHAP. IV. — Examen des objections tirées du mal moral. 360

CHAP. V. — Destinée de l'homme. — Preuves de l'immortalité de l'âme 365

CHAP. VI. — Morale religieuse, ou devoirs de l'homme envers Dieu. 375

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

TABLEAU GÉNÉRAL de l'histoire de la philosophie. 382

CHAP. Ier. — Quelle méthode faut-il appliquer à l'histoire de la philosophie. 383

CHAP. II. — En combien d'époques générales peut-on diviser l'histoire de la philosophie. 388

CHAP. III. — Première époque, première période. — Ecole grecque avant Socrate. — Ecoles d'Ionie, d'Italie, d'Elée; école atomistique. — Sophistes. 393

CHAP. IV. — Faire connaître Socrate et la révolution dont il est l'auteur.

CHAP. V. — Première époque, deuxième et troisième périodes. — Académie, lycée, épicuréisme, stoïcisme, nouvelle académie. — Ecole d'Alexandrie. 401

CHAP. VI. — Deuxième époque. — Principaux philosophes scolastiques des trois périodes. 409

CHAP. VII. — Quelle est la méthode de Bacon. — Analyse du *Novum organum*. 423

CHAP. VIII.— En quoi consiste la méthode de Descartes.— Donner une analyse du discours *de la Méthode*. 426

CHAP. IX. — Ecoles principales depuis Bacon et Descartes. — Ecole de Bacon. — Ecole de Descartes. — Ecole écossaise. — Ecole allemande. 431

CHAP. X. — Quels avantages peut-on retirer de l'histoire de la philosophie pour la philosophie elle-même. 444

FAUTES A CORRIGER. 449

Dijon, imp. J.-E. Rabutot.